Samuele Bacchiocchi

IMORTALIDADE OU RESSURREIÇÃO?

Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno

UNASPRESS

Nos últimos anos, a tradicional visão dualística da natureza e destino humanos tem sofrido ataque de diversos estudiosos da Bíblia, filósofos e cientistas. Essa visão vem sendo considerada contrária às Escrituras, à razão e à ciência. O *livro Imortalidade ou Ressurreição?*, de Samuele Bacchiocchi, baseado em pesquisas recentes, desafia os cristãos a retomarem o ensino bíblico de que o corpo e a alma são uma unidade indissolúvel, criada, redimida e restaurada, finalmente, por Deus.

Imortalidade ou Ressurreição? é um livro importantíssimo para os dias de hoje. Apresentando uma contundente argumentação bíblica, ele desmascara o mais antigo e possivelmente o maior engano de todos os tempos, a saber, que os seres humanos possuem alma imortal que vive independente do corpo físico. Este livro ajudará você a entender como este enganoso ensino da imortalidade incondicional tem promovido um conjunto de crenças errôneas que afeta negativamente a prática e o pensamento cristãos. O mais importante: este livro aumentará seu apreço pelo glorioso plano divino para sua vida presente e eterna, com Cristo.

A UNASPRESS, Imprensa Universitária Adventista, publica *Imortalidade ou Ressurreição?* com a certeza de contribuir para a difusão da correta compreensão de um dos mais atuais temas bíblicos: a natureza e destino humanos.

UNASPRESS
Centro Universitário Adventista
de São Paulo
Campus Engenheiro Coelho

IMORTALIDADE OU RESSURREIÇÃO?
Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno

Título do original em inglês: *Immortality or Ressurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny*
Autor: Samuele Bacchiocchi

Tradução: Azenilto de Brito
Editoração: Vanderlei Dorneles
Revisão: André Leite, Renato Groger e Tiago Cabreira
Capa: Geyvison S. Ludugério
Diagramação: Natália Ferreira e Tiago Cabreira

Bacchiocchi, Samuele

Imortalidade ou Ressurreição? uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno

1ª ed.

UNASPRESS, 2007
Engenheiro Coelho, SP
1. imortalidade; 2. ressurreição; 3. Escrituras

1ª edição
3 000 exemplares
2007

Impresso no Brasil
Printed in Brasil

Para adquirir um exemplar, entre em contato com:
UNASPRESS – Imprensa Universitária Adventista
Tel. (19) 3858-9055 / Home Page: www.unaspress.unasp.edu.br

SUMÁRIO

Prefácio à edição em português v
Prefácio à edição em inglês vii
Abreviaturas ix

Introdução 1

Capítulo 1 7
O debate sobre a natureza e o destino humanos

Capítulo 2 27
O ponto de vista bíblico da natureza humana

Capítulo 3 69
A visão da natureza do homem no Novo Testamento

Capítulo 4 113
A visão bíblica da morte

Capítulo 5 145
O estado dos mortos

Capítulo 6 185
Inferno: tormento eterno ou aniquilamento?

Capítulo 7 243
A consumação da redenção

PREFÁCIO

À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Durante as últimas décadas os redutos evangélicos têm testemunhado um acalorado debate sobre a rejeição progressiva da doutrina da *imortalidade da alma*[1] e seu desdobramento direto, expresso na noção de inferno e tormento eterno consciente. Muitos teólogos e eruditos bíblicos do peso de John Stott, Michael Green, John Wenham, Philip Edgcumbe Hughes, Clark Pinnok[2] e Oscar Cullmann, entre outros, têm se afastado da posição protestante tradicional sobre destino da alma, para uma adesão ao ensino bíblico. Clark Pinnock, em seu aclamado *Four Views of Hell*, fala por muitos ao indicar que existem boas razões para se questionar o tradicional ensino da imortalidade da alma e a existência do inferno, observando, porém, "que a razão mais importante é o fato de que a Bíblia não ensina isto. Contrário às reivindicações de tradicionalistas, estas não são doutrinas bíblicas".[3] Isto equivale dizer que, para muitos evangélicos, hoje, o dualismo grego entre corpo e alma imortal passou a ser visto com forte suspeita, como o ensino de uma antropologia estranha às Escrituras. Desta forma, aquilo que no passado foi marca quase exclusiva dos adventistas do sétimo dia, agora ganha uma audiência evangélica mais ampla.

O presente trabalho de Samuele Bacchiocchi, *Imortalidade ou Ressurreição?* é, realmente, o que indica seu subtítulo: uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Tal obra representa enorme contribuição para a clarificação do assunto. Discutido com sólida argumentação bíblica e precisão lógica, o autor desacredita a noção da imortalidade, que historicamente representou um considerável fardo dogmático na consciência da igreja cristã e um obstáculo à compreensão do evangelho. Além disto, a idéia da imortalidade, por séculos, foi um elemento inibidor da escatologia bíblica, minando, por exemplo, a fé no segundo advento e na ressurreição, além de se tornar uma porta aberta para os enganos associados a ela. Bacchiocchi ressalta que a crença tradicional da imortalidade ou de que Deus faça os ímpios sofrerem em um interminável inferno é antibíblica, mais dependente do helenismo e da dicotomia platônica, do que da revelação. Textos bíblicos tradicionalmente utilizados por uma questionável hermenêutica, em apoio à tradição, recebem tratamento lúcido quanto ao seu verdadeiro significado.

Estou seguro de que este volume fortalecerá a convicção dos que já adotam a posição bíblica quanto a natureza e destino humanos, criará um positivo ponto de contato para o diálogo com cristãos de convicções diferentes, além de representar um poderoso desafio para aqueles que sinceramente desejam saber o que as Escrituras ensinam sobre tão relevante questão.

NOTAS

[1] Para uma boa introdução a este debate, veja o capítulo de John Wenham, "The Case for Conditional Immortality", em *Universalism and the Doctrine of Hell*, N. M. S. Cameron ed. (Grand Rapids: Baker Books House, 1992). Este livro é um tipo de relatório da Quarta Conferência de Edinburgh sobre Dogmática Cristã.

[2] Veja John R. W. Stott, *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Londres: Hodder & Stoughton, 1988). Stott observa que a Bíblia aponta na direção inversa daquilo que tem sido mantido pela tradição protestante, à qual segundo ele "deve ser submetida à suprema autoridade das Escrituras" (p. 306-326).

[3] Clark H. Pinnock, *Four Views of Hell* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 145,146. Talvez a obra mais significativa produzida como parte deste debate entre evangélicos foi publicada em 1989 pela InterVarsity Press e Eerdmans: *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*, do erudito anglicano Philip Edgcumbe Hughes. Veja ainda Peter Toon, *Heaven and Hell* (Hashiville: Thomas Nelson, 1986).

AMIN A. RODOR, TH.D.
PROFESSOR DE TEOLOGIA SISTEMÁTICA E DIRETOR DO SEMINÁRIO
ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA
UNASP, CAMPUS ENGENHEIRO COELHO

PREFÁCIO

À EDIÇÃO EM INGLÊS

Permitam-me dar as boas-vindas a mais um esplêndido livro do Dr. Samuele Bacchiocchi. Na tradição de Oscar Cullmann, o Dr. Bacchiocchi demonstrou numa forma muito mais completa o contraste entre a esperança apostólica cristã pela ressurreição dos mortos e a expectativa helenística da sobrevivência da alma imortal. Nesta fina obra, ele oferece um estudo bíblico profundo da natureza humana como uma unidade indivisível e extrai implicações para nosso destino e muitas outras questões.

O dualismo antropológico tem causado sério prejuízo ao enfraquecer a bendita esperança do aparecimento de Cristo e distorcer nosso entendimento do mundo por vir. Também tem fomentado muitas falsas dicotomias, inclusive uma visão negativa do corpo em contraste com a alma e um conceito de salvação como uma experiência interior, antes que transformação total. O pior de tudo é que tem dado margem a um ensino sadístico de que Deus faz os ímpios sofrerem tormento consciente infindável no inferno, o que tem representado um terrível peso à consciência cristã e ofensa tão desnecessária a tantos pesquisadores da verdade.

Um grande número de eruditos concorda com o autor com respeito à natureza humana, mas nenhum extraiu tão corajosamente as necessárias implicações. Este livro é muito necessário a fim de combater a opinião tão persistente quanto equivocada entre os cristãos de que a alma é uma substância imortal, uma crença que é tanto antibíblica quanto prejudicial. Congratulo-me com o Dr. Bacchiocchi e sou-lhe grato por esta obra decisiva.

CLARK H. PINNOCK, PH.D.
PROFESSOR DE TEOLOGIA MCMASTER DIVINITY COLLEGE HAMILTON
ONTARIO, CANADÁ

Abreviaturas

Livros da Bíblia

Gn	Gênesis	Ne	Neemias
Êx	Êxodo	Et	Ester
Lv	Levítico	Jó	Jó
Nm	Números	Sl	Salmos
Dt	Deuteronômio	Pv	Provérbios
Js	Josué	Ec	Eclesiastes
Jz	Juízes	Ct	Cantares de Salomão
Rt	Rute	Is	Isaías
1-2Sm	1-2 Samuel	Jr	Jeremias
1-2Rs	1-2 Reis	Lm	Lamentações
1-2Cr	1-2 Crônicas	Ez	Ezequiel
Ed	Esdras	Dn	Daniel
Os	Oséias	Rm	Romanos
Jl	Joel	1-2Co	1-2 Coríntios
Am	Amós	Gl	Gálatas
Ob	Obadias	Ef	Efésios
Jn	Jonas	Gl	Gálatas
Mq	Miquéias	Fp	Filipenses
Na	Naum	Cl	Colossenses
Hc	Habacuque	1-2Ts	1-2 Tessalonicenses
Sf	Sofonias	1-2Tm	1-2 Timóteo
Ag	Ageu	Tt	Tito
Zc	Zacarias	Fm	Filemom
Ml	Malaquias	Hb	Hebreus
Mt	Mateus	Tg	Tiago
Mc	Marcos	1-2Pd	1-2 Pedro
Lc	Lucas	1-2-3Jo	1-2-3 João
Jo	João	Jd	Judas
At	Atos	Ap	Apocalipse

INTRODUÇÃO

Por que escrever um livro sobre o ponto de vista bíblico da natureza e destino humanos? Não é este um assunto liquidado, já resolvido por teólogos há muito tempo? Qual é o objetivo de investigar esta questão novamente? As pessoas realmente se preocupam com o que a Bíblia ensina sobre a constituição de sua natureza e o plano de Deus para o seu destino?

A verdade é que a questão da natureza e destino humanos está longe de ser um tema resolvido. Em anos recentes, numerosos eruditos bíblicos, filósofos e cientistas têm reexaminado o ponto de vista dualista tradicional da natureza humana, que consistiria de um corpo material, mortal, e uma alma espiritual, imortal. Eles têm constatado que esse ponto de vista é contrário às Escrituras, à razão e à ciência.

Um detido reexame dos termos bíblicos básicos para o homem (*corpo, alma, espírito, carne, mente, coração*) tem levado muitos eruditos a concluir que na Bíblia não há dicotomia entre um corpo mortal e uma alma imortal que "se separam" na morte. Tanto o corpo quanto a alma, a carne e o espírito são uma unidade indivisível, parcelas da mesma pessoa que deixam de existir por ocasião da morte até a ressurreição. Ao ler esses estudos fica-se com a impressão de que o cristianismo está saindo de um estupor e subitamente descobrindo que por demasiado tempo manteve uma opinião da natureza humana derivada do dualismo platônico, antes que do holismo bíblico.

O maciço ataque da erudição ao ponto de vista dualístico tradicional sobre a natureza humana finalmente se infiltrará nas fileiras das denominações cristãs. Quando isso acontecer, causará uma crise intelectual e pessoal nos cristãos acostumados a crer que por ocasião da morte suas almas libertam-se do corpo e continuam a existir, seja na bem-aventurança do paraíso ou no tormento do inferno. Muitos cristãos se desapontarão profundamente ao descobrirem que suas crenças no além-túmulo são um equívoco.

Não há dúvida de que a erudição bíblica haverá de provocar grande ansiedade sobre milhões de cristãos que crêem que suas almas desincorporadas irão para o céu depois da morte. O propósito deste estudo não é intensificar tal ansiedade, mas encorajar todos os cristãos comprometidos com a autoridade

normativa das Escrituras a reexaminarem suas crenças tradicionais e rejeitá-las caso se demonstrarem antibíblicas. A esperança do cristão por um amanhã melhor deve firmar-se nos inegáveis ensinos da Palavra de Deus, antes que em tradições eclesiásticas.

Razões para escrever este livro

Duas principais razões motivaram-me a empreender esta pesquisa. A primeira é estar ciente de que a despeito dos maciços ataques por eruditos bíblicos contra o dualismo tradicional, a crença na existência consciente após a morte está adquirindo maior aceitação popular. Segundo recente pesquisa Gallup, 71% dos americanos acreditam numa vida consciente após a morte.[1] O aumento da aceitação dessa crença pode ser atribuído a fatores como a polida imagem de médiuns e paranormais, as sofisticadas pesquisas "científicas" sobre experiências de quase-morte e a popular canalização da nova era com supostos espíritos do passado. Métodos como esses são muito bem-sucedidos em fazer as pessoas crerem na mentira de Satanás de que, não importa o que façam, "é certo que não morrereis" (Gn 3:4), tornando-se assim como deuses por viverem para sempre.

A segunda razão para empreender este estudo é a de que a maior parte dos estudos eruditos nessa área são técnicos em natureza e limitados em escopo. São escritos numa linguagem técnica fazendo uso de palavras originais hebraicas e gregas que a maior parte dos leitores leigos não compreende. O escopo delas é limitado e muitas vezes tratam exclusivamente da questão da natureza humana (antropologia bíblica) ou do destino humano (escatologia bíblica). Especialistas bíblicos raramente tentaram mostrar a relação entre o ensino bíblico quanto à constituição da natureza humana e seu ensino sobre a natureza do destino humano.

A percepção da crescente aceitação popular da crença na existência consciente após a morte e a escassez de livros escritos em nível popular abordando a questão de uma perspectiva bíblica convenceram-me da necessidade de escrever este livro. Minha meta é dupla. Por um lado, tento desmascarar com raciocínio bíblico a mais antiga e possivelmente maior mentira de todos os tempos, ou seja, a de que os seres humanos possuem almas imortais que vivem para sempre. Esse ensino enganoso tem fomentado uma ampla gama de crenças errôneas que afetam adversamente o pensamento e prática cristãos. Por outro lado, esforço-me por demonstrar como o ponto de vista holístico bíblico da natureza humana melhora a nossa apreciação da vida física deste mundo presente, da redenção e de nosso destino final.

Procedimento

O procedimento que segui consiste em duas etapas. Primeiro, investiguei nos capítulos 2 e 3 a compreensão do Antigo e Novo Testamentos sobre natureza humana, examinando o significado e emprego de termos-chave como *alma*, *corpo*, *espírito*, *carne* e *coração*. Este estudo demonstra que tais termos são freqüentemente utilizados intercambiavelmente porque o ponto de vista bíblico da natureza humana *é holístico*, e não *dualístico*. O corpo e a alma, a carne e o espírito, são características da mesma pessoa, e não componentes destacáveis que "se separam" na morte.

Em segundo lugar, demonstrei nos capítulos 4 a 7 como o ponto de vista holístico da natureza humana relaciona-se com os ensinos bíblicos concernentes à natureza da morte, ao estado dos mortos até a ressurreição, ao segundo advento, à punição final dos malfeitores e ao mundo por vir. O estudo revela que há uma clara ligação entre a perspectiva *holística* bíblica da natureza humana e sua perspectiva *realística* da vida e destino humanos. Isso significa que o que cremos a respeito da constituição de nossa natureza humana determina o que cremos sobre nossa vida presente e destino futuro.

Os cristãos que se apegam a um *ponto de vista dualístico da natureza humana*, que consiste de um corpo mortal e uma alma imortal que sobrevive à morte do corpo, também acatam um *tipo dualístico de vida e destino humanos*. Definem dualisticamente a vida presente, a morte, o estado dos mortos, a ressurreição, a esperança cristã, a punição final e o mundo por vir

O dualismo vem fomentando uma visão negativa do corpo em contraste com o papel positivo da alma. "Salvar almas" é mais importante do que preservar corpos. A *vita contemplativa* é superior à *vita activa*. A redenção é uma experiência interior da alma, antes que uma transformação total da pessoa integral.

O dualismo define a morte como separação de alma e corpo; o estado dos mortos como de existência consciente de almas desincorporadas, seja na bem-aventurança do paraíso ou no tormento do inferno; a ressurreição como a religação de um corpo material glorificado com uma alma espiritual; a esperança cristã como a ascensão da alma para a bem-aventurança do paraíso; a punição final como o tormento eterno do corpo e da alma no fogo do inferno, e o paraíso como um retiro espiritual, celestial, onde santos espirituais glorificados passam a eternidade em infinita contemplação e meditação.

Em contraste, os cristãos que aceitam a *ponto de vista holístico bíblico da natureza humana*, que consiste de uma unidade indivisível de corpo, alma e espírito, também imaginam um *tipo holístico de vida e destino humanos*. Definem *holisticamente* a morte como a cessação da vida para a pessoa *inteira*; o estado dos mortos como o descanso da pessoa *integral* na sepultura até a ressurreição; a esperança

cristã fundamentada na expectativa do retorno de Cristo para ressuscitar a pessoa *inteira*; a punição final como o aniquilamento da pessoa *completa* no fogo do inferno; o paraíso como este planeta *inteiro* restaurado à sua perfeição original, e habitado por pessoas reais que se empenharão em atividades reais. A posição *holística* bíblica da natureza humana determina a visão *realística* desta vida e do mundo por vir.

Método e estilo

Este livro é escrito a partir de uma perspectiva bíblica. A Bíblia é aceita como normativa para definir crenças e práticas cristãs. Em vista de que as palavras da Bíblia contêm uma mensagem divina escrita por autores humanos que viveram em situações históricas específicas, todo esforço deve ser feito para compreender seu significado em seu contexto histórico. Minha convicção é a de que um entendimento tanto do contexto histórico quanto literário de textos bíblicos relevantes é indispensável para estabelecer tanto o seu sentido original quanto a sua relevância presente. Esta convicção se reflete na metodologia que segui ao examinar esses textos bíblicos que se relacionam com a natureza e destino humanos.

No que diz respeito ao estilo do livro, tentei escrever numa linguagem simples e não-técnica. Em alguns casos onde há o emprego de uma palavra técnica, uma definição é feita entre parênteses. Para facilitar a leitura, cada capítulo é dividido em partes principais de destaque, e subdivididos em subtítulos apropriados. Um breve sumário é dado ao final de cada capítulo. Salvo indicação diferente, todos os textos bíblicos são extraídos da edição Almeida Revista e Atualizada no Brasil [N.T.: desta tradução ao português]. Algumas palavras-chave de um texto bíblico aparecem em itálico para ênfase sem indicação especial, pois o leitor deve estar ciente de que em Bíblias comuns não há palavras em itálico.

Prefaciador

Entre os muitos autores que li ao preparar este livro, o professor Clark H. Pinnock destaca-se como o que fez a maior contribuição para o desenvolvimento de meus pensamentos. Pinnock é um erudito evangélico altamente respeitado, autor de numerosos livros e ex-presidente da Sociedade Teológica Evangélica. Seu trabalho é louvável não só por desafiar com incontestável argumentação bíblica o ponto de vista dualístico tradicional da natureza humana e o tormento consciente infindável do inferno, mas também por dispor-se a defrontar corajosamente o assédio daqueles evangélicos que discordam de sua posição. Há eruditos evangélicos que compartilham das posições de Pinnock, mas preferem manter suas convicções em privado para evitar reações negativas desagradáveis. Pinnock mostrou que não teme o desafio de enfrentar o que considera ensinos bíblicos infundados.

Em vista da grande admiração que tenho pelo professor Clark Pinnock, enviei-lhe um exemplar deste manuscrito em 24 de setembro de 1997, na esperança de que ele pudesse encontrar algum tempo para lê-lo e sentir-se inclinado a escrever um prefácio até 30 de outubro do mesmo ano. Francamente, não conservava muita esperança de que ele atenderá ao meu pedido. Que surpresa agradável foi receber em 2 de outubro de 1997 um fax contendo seu gracioso prefácio. Sua disposição em tomar tempo em sua ocupada agenda para oferecer-me este serviço em prazo tão curto dá-me razão para ser-lhe eternamente grato.

Reconhecimentos

É muito difícil reconhecer o meu débito com tantas pessoas que contribuíram para a realização deste livro. Indiretamente, sou devedor aos eruditos que escreveram artigos, folhetos e livros sobre diferentes aspectos da natureza e destino humanos. Seus escritos estimularam meu pensamento e ampliaram a minha abordagem do assunto.

Diretamente, desejo expressar minha gratidão profunda a cerca de vinte eruditos e dirigentes eclesiásticos que tomaram tempo em sua ocupada agenda para ler este longo manuscrito, oferecendo-me valiosos comentários. Palavras são inadequadas para expressar minha gratidão pelo valioso serviço prestado.

Um agradecimento especial é para Joyce Jones, da Universidade Andrews, Jarod J. Williamson, da Universidade do Sul da Califórnia, e Edwin de Kock, originalmente da África do Sul e atualmente lecionando inglês no Texas. Cada um deles ofereceu significativa contribuição para corrigir e melhorar o estilo do manuscrito. Eles trabalharam muitas horas reformulando sentenças para que o texto se inclinasse mais para o inglês e menos para o italiano.

E, por fim, mas não sem destaque, desejo expressar especial gratidão a minha esposa que tem sido minha constante fonte de encorajamento e inspiração durante os últimos trinta e seis anos de nossa vida matrimonial. Ela viu-me pouco enquanto eu pesquisava e redigia este livro. Sem o seu amor, paciência e incentivo, seria muito difícil completar este projeto num período de tempo relativamente curto.

Expectativa do autor

Escrevi estas páginas com o grande anseio de ajudar os cristãos de todas as confissões a recuperarem a perspectiva holística da natureza humana e sua visão realística da vida e destino humanos. Numa época em que a maioria dos cristãos ainda se apega ao entendimento tradicional dualístico da natureza humana, uma crença que tem causado sério dano à vida e pensamento cristãos, é imperativo recuperar o ponto de vista holístico da natureza humana e sua visão realística do mundo por vir.

O holismo bíblico desafia-nos a ver positivamente tanto os aspectos físicos quanto espirituais de nossa vida porque nosso corpo e alma são uma unidade indissolúvel, criados e redimidos por Deus. A forma como tratamos nosso corpo reflete a condição espiritual de nossa alma, porque corpo é o "templo do Espírito Santo" (1Co 6:18). O holismo bíblico nos ensina a preocupar-nos com a pessoa integral, buscando atender tanto as necessidades espirituais da alma quanto as necessidades físicas do corpo.

O holismo bíblico pressupõe uma visão cósmica da redenção que abrange o corpo e a alma, o mundo material e espiritual, este mundo e o mundo por vir. Não contempla um paraíso etéreo habitado por almas glorificadas, mas este planeta restaurado à sua perfeição original e habitado por pessoas reais que se empenharão em vida e atividades reais. É minha fervorosa esperança que este livro, fruto de muitos meses de dedicada pesquisa, aumente a apreciação de muitos cristãos pelo glorioso plano de Deus para nossa vida presente e destino futuro.

Referência

[1] Ver Tabela 2.1 "Religious Belief, Europe and the USA", in Tony Walter, *The Eclipse of Eternity* (Londres, 1996), 32.

CAPÍTULO 1

O DEBATE SOBRE A NATUREZA E O DESTINO HUMANOS

O que os cristãos crêem a respeito da constituição de sua natureza humana determina em grande medida o que crêem a respeito de seu destino final. Os que crêem que sua natureza é dualística, ou seja, que consiste de um corpo material e mortal e uma alma espiritual, imortal, geralmente visualizam um destino no qual suas almas imortais sobreviverão à morte de seus corpos e passarão à eternidade, seja na glória paradisíaca ou no tormento infernal. Para alguns, como os católicos e outros, existe ainda a possibilidade de que almas que podem obter perdão sejam purificadas no purgatório antes de subirem ao paraíso.

Por outro lado, os que acreditam que sua natureza é holística [ou integral], consistindo de um todo indivisível onde corpo, alma e espírito são somente características da mesma pessoa, geralmente imaginam um destino no qual sua pessoa mortal integral será ressuscitada, seja para a vida eterna ou morte eterna. Os dois diferentes destinos imaginados por uma perspectiva dualística ou holística da natureza humana poderiam ser caracterizados, como sugerido pelo título do livro, como *imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos*.

O ponto de vista bíblico da natureza e destino humanos tem atraído considerável atenção escolástica em anos recentes. Eruditos de vanguarda de diferentes persuasões religiosas têm abordado esta questão em artigos e livros. Uma pesquisa de estudos produzidos durante os últimos cinqüenta anos mais ou menos revela que o ponto de vista tradicional da natureza humana passou a sofrer intenso ataque. Eruditos parecem superar-se uns aos outros no desafio ao dualismo tradicional e na afirmação do holismo bíblico. Ao examinar-se a literatura erudita nesse

campo fica-se quase com a impressão de que o cristianismo está saindo de um estupor, subitamente passando a descobrir que por tempo demasiado conservou um entendimento da natureza humana derivado do dualismo platônico, antes que do holismo bíblico.

Objetivos deste livro

Este livro foi construído sobre pesquisas realizadas por numerosos eruditos em anos recentes e se empenha em demonstrar como o ponto de vista holístico da natureza humana determina grandemente nosso entendimento de nós próprios, deste mundo atual, da redenção e de nosso destino final.

O objetivo deste estudo é duplo. O primeiro é estabelecer a perspectiva bíblica da natureza humana. Aprenderemos que a Bíblia vê a natureza humana como uma unidade indivisível. Essa verdade tem sido acatada em anos recentes por muitos eruditos de todas as confissões. Na Bíblia não há divisão da pessoa em corpo e alma, ou corpo, alma e espírito. Todos esses são componentes ou características do mesmo indivíduo. A dicotomia de corpo e alma deriva do platonismo e não da revelação bíblica. O ponto de vista bíblico da natureza humana é holístico e monístico, não dualístico. A perspectiva platônica do corpo como prisão da alma é estranha à Bíblia e tem causado grande dano à espiritualidade, soteriologia e escatologia cristãs.

O segundo objetivo deste livro é examinar como o ponto de vista bíblico da natureza humana tem que ver com nossa vida atual e o seu destino final. Há uma tendência em estudos eruditos de examinar isoladamente, seja o ponto de vista bíblico da natureza humana (antropologia bíblica) ou o do destino humano (escatologia bíblica). Raramente se fazem tentativas para estudar a correlação entre ambas. Contudo, as duas não podem ser estudadas isoladamente porque o ponto de vista bíblico da natureza humana determina a visão que se tem do destino humano.

Temos uma tendência e habilidade para dividir, analisar, e isolar, mas com freqüência falhamos em sintetizar e mostrar como as várias partes contribuem para um quadro mais amplo. Neste estudo tento demonstrar como a posição holística bíblica da natureza humana pressupõe a visão bíblica realística do destino humano na qual corpo e alma, carne e espírito, os componentes materiais e espirituais de nossa natureza e de nosso mundo são todos parte da criação, redenção e restauração final por Deus.

Procedimento

O procedimento neste livro é o seguinte: primeiro estudamos a perspectiva bíblica da natureza humana examinando algumas das palavras-chave usadas para

"homem" tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Conquanto à primeira vista isso pareça uma análise, devemos conservar em mente ao longo de nosso estudo que sob cada termo estamos considerando a pessoa integral: o indivíduo como alma, o indivíduo como corpo e o indivíduo como espírito. Assim, conquanto consideremos os vários aspectos da natureza humana, estamos sempre vendo a pessoa como um todo. Devemos também ter em mente que na Bíblia, como acentua J. A. T. Robinson, "qualquer parte pode apresentar-se em qualquer momento pelo todo".[1]

O segundo passo do procedimento é examinar o ponto de vista bíblico do destino humano à luz de seu ensino sobre a natureza humana. O estudo revela que o ponto de vista holístico-bíblico da natureza humana, em que corpo e alma são uma unidade indissolúvel, pressupõe também uma perspectiva bíblica do destino humano, segundo a qual a pessoa integral, corpo e alma, é ressuscitada para receber vida eterna ou morte eterna. Além disso, os que recebem a vida eterna passarão a eternidade não em um paraíso etéreo, espiritual, mas neste planeta Terra material, restaurado por Deus à sua perfeição original.

O estudo do destino humano requer uma análise das errôneas concepções populares concernentes ao estado intermediário entre a morte e a ressurreição, o paraíso e o inferno. Cada um desses tópicos é examinado num capítulo separado à luz do ensino bíblico. Atenção especial é dada ao estudo do inferno no capítulo 6, em vista da difundida rejeição do ponto de vista tradicional do inferno como tormento consciente. A meta final deste estudo não é meramente expor as falácias dos entendimentos prevalecentes, mas basicamente afirmar a perspectiva bíblica holística e realística da natureza e destino humanos.

Este capítulo introdutório é designado a propiciar uma visão geral dos dois pontos de vista básicos da natureza humana e seu impacto sobre a fé e prática cristãs. Seu propósito é ajudar o leitor a entender a importância das questões abordadas nesta obra. Perceberemos que o que os cristãos crêem a respeito da constituição de sua natureza humana em grande escala determina sua compreensão de si próprios, deste mundo presente, da redenção e do destino final.

DOIS PONTOS DE VISTA BÁSICOS DA NATUREZA E DESTINO HUMANOS

Há duas visões cristãs básicas do destino humano que se originam de dois pontos de vista fundamentalmente diversos da natureza humana. A primeira tem por base a crença na imortalidade da alma, e a segunda a crença na ressurreição do corpo. Em seu erudito estudo *The Nature and Destiny of Man* (A natureza e destino do homem), Reinhold Niebuhr sugere que as crenças cristãs fundamental-

mente diferentes a respeito da natureza e destino humanos derivam de dois pontos de vista básicos: (1) o *clássico* e (2) o *cristão*.[2] O primeiro procede da filosofia grega e o segundo do ensino da Bíblia. O termo "cristão" para o último ponto de vista pode ser enganoso, porque, como veremos, a vasta maioria dos cristãos ao longo dos séculos tem sido grandemente influenciada pela visão clássica da natureza humana, que consiste de um corpo mortal e de uma alma imortal. Portanto, prefiro chamar ao segundo ponto de vista "bíblico", porque, como este estudo demonstra, reflete os ensinos da Bíblia.

O dualismo clássico

O ponto de vista clássico da natureza humana deriva grandemente dos escritos de Platão, Aristóteles e dos estóicos. A ênfase dessas filosofias recai sobre a distinção entre os componentes material e espiritual da natureza humana. No pensamento platônico, a natureza humana é tanto um componente material quanto espiritual. O componente material é o corpo, temporário e essencialmente mau; e o componente espiritual é a alma (*psychê*) ou a mente (*nous*), que é eterna e boa. O corpo humano é transitório e mortal enquanto a alma humana é permanente e imortal. Por ocasião da morte, a alma é liberada da prisão corporal onde esteve sepultada por um tempo. Historicamente o pensamento cristão popular tem sido profundamente influenciado por esse entendimento dualístico, antibíblico, da natureza humana. As implicações de longo alcance da visão clássica da natureza humana para crenças e práticas cristãs são incalculáveis. Vamos refletir a respeito delas brevemente.

Holismo Bíblico

O ponto de vista bíblico da natureza humana é essencialmente holístico [integral] ou monístico. A ênfase bíblica é sobre a unidade do corpo, alma, e espírito, cada um sendo parte de um organismo indivisível. Sendo intenção deste livro no seu todo articular a visão holística da natureza humana, faço aqui apenas referência a duas diferenças significativas com o ponto de vista clássico. A primeira é a de que o ponto de vista holístico da natureza humana tem por base a crença de que o ato de criação material deste mundo, inclusive a do corpo humano, é "muito bom" (Gn 1:31). Não há dualismo nem contradição entre o material e o espiritual, o corpo e a alma, a carne e o espírito, porque fazem todos parte da boa criação de Deus. A redenção é a restauração da pessoa integral, corpo e alma, e não a salvação da alma à parte do corpo.

Um segundo contraste com o ponto de vista clássico é o de que a natureza humana não foi criada inatamente imortal, mas com a capacidade de tornar-se imortal. Os seres humanos não possuem um corpo mortal e uma alma imortal; possuem um corpo mortal holístico e alma que pode tornar-se imortal. A imor-

talidade ou vida eterna é o dom de Deus àqueles que aceitam sua provisão de salvação. Os que rejeitam o plano de Deus para sua salvação por fim experimentarão a destruição eterna, não o tormento eterno num inferno de fogo a queimar infindavelmente. A razão é simples: a imortalidade é concedida como recompensa aos salvos, não como uma retribuição aos não-salvos.

Aqui estão as boas-novas. Embora Adão e Eva fossem criados mortais (com a possibilidade de se tornarem imortais por partilharem da árvore da vida) e hoje sejamos nascidos como mortais, podemos receber a imortalidade se aceitarmos o dom divino da vida eterna. A imortalidade é um dom divino e não uma possessão inata do homem. É *condicional* a nossa disposição de aceitar a graciosa provisão para a salvação de nossa natureza total, corpo e alma. Assim, o ponto de vista bíblico é também referido como *imortalidade condicional*, porque é oferecida segundo os termos e *condições* de Deus.

O DEBATE CORPO-ALMA

Alguns leitores podem pensar que a questão corpo-alma é um tema superado e que ninguém se interessa mais por isso hoje. Escrever um livro sobre tal tópico pode ser visto como uma perda de tempo. O fato é que a questão corpo-alma está longe de ser um tema irrelevante e morto. O recente suicídio em massa numa mansão em San Diego, de 39 pessoas que desejavam deixar para trás o "container" de seus corpos a fim de alcançar com suas almas o cometa Hale-Bopp faz-nos lembrar quão atual é a questão alma-corpo. O interesse na vida por vir parece ser maior hoje do que em qualquer época anterior.

Durante a Idade Média, a crença na vida após a morte era promovida mediante representações supersticiosas literárias e artísticas da bem-aventurada condição dos santos, e tormento dos pecadores. Hoje tal crença é propagada em formas mais sofisticadas por meio de médiuns, paranormais, pesquisas "científicas" com experiências de quase-morte e contatos da Nova Era com os espíritos do passado. O resultado de tudo isso é que a questão corpo-alma está atraindo atenção sem precedentes, mesmo na comunidade acadêmica. Uma pesquisa da literatura erudita produzida em anos recentes claramente demonstra que esta questão está sendo calidamente debatida por eruditos destacados de diferentes confissões religiosas.

A questão central é se a alma pode sobreviver e funcionar à parte do corpo. Em outras palavras, é a natureza humana constituída de modo tal que, por ocasião da morte, a alma, isto é, a parte consciente, deixa o corpo e continua a existir enquanto o "container" se desintegra? Tradicionalmente, os cristãos em sua vasta maioria têm respondido afirmativamente a esta indagação. Têm crido que entre a morte e a ressurreição final do corpo, Deus preserva a existência de suas almas humanas desincorporadas. Por ocasião da ressurreição, seus corpos materiais são juntados a seus espíritos, assim intensificando o prazer do paraíso ou a dor do inferno.

Esse ponto de vista tradicional e popular tem defrontado intenso ataque em anos recentes. Um crescente número de proeminentes eruditos evangélicos está abandonando a visão clássica, dualística, da natureza humana, que vê o corpo como mortal, pertencendo ao mundo inferior da natureza, e a alma como imortal, pertencendo ao reino espiritual e sobrevivendo à morte do corpo. Em lugar disso, estão acatando a perspectiva holística bíblica da natureza humana pela qual a pessoa integral, corpo e alma, experimenta a morte e a ressurreição.

Vários fatores têm contribuído para o abandono do dualismo clássico por parte de muitos eruditos. Um deles é um renovado estudo do ponto de vista bíblico da natureza humana. Um detido exame dos termos bíblicos básicos usados para o homem (*corpo*, *alma*, *espírito*, *carne*, *mente* e *coração*) tem levado muitos eruditos a reconhecer que não indicam componentes independentes, mas a pessoa integral vista de diferentes pontos de vista. "A erudição recente tem reconhecido", escreve Eldon Ladd, "que termos tais como corpo, alma e espírito não são faculdades distintas, separáveis, do homem, mas diferentes modos de ver o homem integral."[3]

Virtualmente, qualquer parte do corpo pode ser usada na Bíblia para representar o ser humano completo. Não há dicotomia entre um corpo mortal e uma alma imortal que sobrevive e funciona à parte do corpo. Tanto o corpo como a alma, a carne e o espírito na Bíblia são partes da mesma pessoa e não "se separam" na morte.

O dualismo sob ataque

Numerosos estudiosos da Bíblia em tempos recentes têm argumentado que os escritores do Antigo e Novo Testamentos não operam sob uma ótica dualística da natureza humana, mas segundo uma visão monística e holística. Seus estudos são discutidos nos capítulos seguintes. O resultado desses estudos é que muitos hoje estão questionando ou mesmo rejeitando a noção de que as Escrituras ensinam a existência de almas à parte do corpo após a morte.

Historiadores eclesiásticos apóiam essas conclusões alegando que uma perspectiva dualística da natureza humana e a crença na sobrevivência de almas desincorporadas foram introduzidas no cristianismo pelos pais da igreja, que eram influenciados pela filosofia dualística de Platão. Isso explica por que essas crenças tornaram-se amplamente aceitas na igreja cristã, apesar de serem estranhas aos ensinos bíblicos.

Filósofos e cientistas também têm contribuído para o ataque maciço contra o tradicional ponto de vista dualístico da natureza humana. Filósofos têm atacado os argumentos tradicionais de que a alma é uma substância imortal que sobrevive à morte do corpo. Eles têm proposto teorias alternativas segundo as quais a alma é um aspecto do corpo humano, e não um componente separado.

Os cientistas também têm desafiado a crença na existência independente da alma demonstrando que a consciência humana é dependente do cérebro e por esse influenciada. Por ocasião da morte, o cérebro cessa de funcionar e todas as formas de consciência detêm-se. Para os cientistas, a cessação de todas as funções mentais por ocasião da morte sugere ser altamente improvável que as funções mentais atribuídas à alma possam ser executadas depois da morte.

Esses ataques concentrados sobre o dualismo por eruditos bíblicos, historiadores eclesiásticos, filósofos e cientistas têm levado cristãos liberais e mesmo conservadores a rejeitarem a perspectiva dualística da natureza humana. Em seu livro *Body, Soul and Life Everlasting* (Corpo, alma e vida eterna), John W. Cooper, resume o resultado desse desenvolvimento, declarando: "Os liberais rejeitam-no [o dualismo] como fora de moda e não mais sustentável intelectualmente. E alguns protestantes conservadores alegaram que uma vez que podemos seguir somente as Escrituras, e não as tradições humanas, se o dualismo antropológico é uma tradição humana não-baseada nas Escrituras, devemos reformular nossas confissões e expurgá-las de tais excrescências da mentalidade grega. A distinção corpo-alma tem sofrido severo ataque de diversas tendências."[4]

Os dualistas estão preocupados

Essas ocorrências têm despertado sérias preocupações de parte daqueles que sentem que o seu entendimento dualístico tradicional da natureza humana está sendo severamente ameaçado ou solapado. O livro de Cooper representa uma das muitas tentativas de reafirmar o tradicional ponto de vista dualístico em resposta aos ataques contra o dualismo. A razão para essa reação é bem expressa por Cooper:

> Se o que eles [os eruditos] estão dizendo é verdade, então duas conclusões perturbadoras se seguem de imediato: primeiro, a doutrina afirmada pela maior parte da igreja cristã desde os seus primórdios é falsa. Uma segunda conseqüência é mais pessoal e existencial – o que milhões de cristãos crêem que se dará quando morrerem é também um engano.[5]

Cooper está profundamente preocupado com o custo de abandonar o entendimento dualístico tradicional da natureza humana. Ele escreve:

> O mais óbvio é que as crenças que virtualmente todos os cristãos comuns mantêm sobre o além-túmulo devem ser também descartadas. Se a alma não é o tipo de coisa que pode ser desligada de seus corpos, então na realidade não existimos entre a morte e a ressurreição, seja com Cristo ou em alguma parte, seja conscientemente ou inconscientemente. Essa conclusão transmitirá a muitos cristãos um

nível de ansiedade existencial. Um custo mais geral é a perda de outra tábua na plataforma da crença cristã tradicional, arrancada e lançada no picotador da erudição moderna.[6]

Não há dúvida de que a moderna erudição bíblica está causando grande "ansiedade existencial" a milhões de sinceros cristãos que crêem em suas almas desincorporadas indo para o céu por ocasião da morte. Qualquer desafio a crenças tradicionalmente acariciadas pode ser desvastador. Contudo, os cristãos comprometidos com a autoridade normativa das Escrituras devem dispor-se a reexaminar as crenças tradicionais, e mudá-las caso se revelem antibíblicas.

Fortes reações emocionais são de se esperar de parte daqueles cujas crenças são desafiadas pela erudição bíblica. Oscar Cullmann, por exemplo, viu-se ferrenhamente atacado por muitos que faziam fortes objeções a seu livro *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?) Ele escreveu: "Nenhuma de minhas publicações provocou tal entusiasmo ou tão violenta hostilidade."[7] De fato, a crítica tornou-se tão intensa e tantos revelaram-se ofendidos com suas declarações que ele decidiu manter-se deliberadamente em silêncio por um tempo. Devo acrescentar que Cullmann não se deixou impressionar pelos ataques contra o seu livro porque entende serem baseados não em argumentos exegéticos, mas em considerações de ordem emocional, psicológica e sentimental.

Táticas de pressão

Em alguns casos, a reação tem tomado a forma de pressão. O respeitado teólogo canadense Clark Pinnock menciona algumas das "táticas de pressão" usadas para desacreditar aqueles eruditos evangélicos que abandonaram o ponto de vista dualístico tradicional da natureza humana e sua relacionada doutrina de tormento eterno num inferno de fogo. Uma das táticas tem sido associar tais teólogos com liberais ou com denominações tidas por sectárias, como a dos adventistas. Escreve Pinock:

> Parece que um novo critério para a verdade foi descoberto, segundo o qual, se os adventistas ou os liberais mantêm algum ponto de vista, esse deve estar errado. Aparentemente, a defesa de uma verdade pode ser decidida por sua associação e não precisa ser testada por critérios públicos em debate aberto. Tal argumento, embora inútil em discussão inteligente, pode surtir efeito com os ignorantes que são ludibriados por tal retórica.[8]

A despeito das táticas de pressão, o ponto de vista holístico da natureza humana que nega a imortalidade da alma e, em conseqüência, o tormento eterno dos perdidos no inferno, ganha espaço entre os evangélicos. Seu endosso público

por John R. W. Stott, pregador popular e teólogo britânico altamente respeitado, está decerto encorajando tal tendência. Escreve Pinnock:

> Numa deliciosa peça de ironia, isto vem criando uma medida de crédito por associação, contrariando as táticas mesmas usadas contra ela. Tem-se tornado quase impossível alegar que somente heréticos e quase-heréticos mantêm essa posição, embora esteja seguro de que alguns descartarão a ortodoxia de Stott precisamente sobre esse terreno.[9]

O próprio Stott expressa ansiedade quanto às conseqüências divisivas de seus novos pontos de vista na comunidade evangélica onde é um renomado líder. Ele escreve:

> Sinto-me hesitante em ter escrito essas coisas, em parte porque tenho grande respeito pela longa tradição que reivindica ser uma correta interpretação das Escrituras, e não a ponho de parte levianamente, e em parte porque a unidade da comunidade evangélica mundial sempre significou muito para mim. Contudo, o assunto é por demais importante para ser suprimido, e estou-lhe grato (a David Edwards) por desafiar-me a declarar meu atual modo de pensar. Não dogmatizo a respeito da posição a que cheguei. Eu a mantenho tentativamente. Mas eu apelo a diálogo franco entre os evangélicos com base nas Escrituras.[10]

O apelo de Stott por um "diálogo franco entre evangélicos com base nas Escrituras" pode ser muito difícil, se não impossível, de materializar-se. A razão é simples: os evangélicos condicionam-se a seus ensinos denominacionais tradicionais, assim como os católicos-romanos e ortodoxos orientais. Em teoria, os evangélicos apelam à *sola scriptura*, mas na prática muitas vezes interpretam as Escrituras de acordo com seus ensinos denominacionais tradicionais. Se novas pesquisas bíblicas desafiam suas doutrinas tradicionais, na maioria dos casos as igrejas evangélicas preferirão apegar-se à *tradição* antes que à *sola scriptura*. A diferença real entre evangélicos e católicos romanos é que os últimos são pelo menos honestos quanto à autoridade normativa.

Ser um "evangélico" significa sustentar certas doutrinas tradicionais fundamentais sem questionamento. Quem quer que questione a validade bíblica de uma doutrina tradicional pode tornar-se suspeito de ser um "herege". Numa importante conferência em 1989 para discutir o que significa ser um evangélico, sérias questões foram suscitadas quanto a se indivíduos como John Stott ou Philip Hughes deveriam ser considerados tais, uma vez que adotaram o ponto de vista da imortalidade condicional e do aniquilamento dos que não se salvarão. O voto para excluir tais teólogos não se confirmou por pouco.[11]

Por que os evangélicos são tão teimosos em recusar reconsiderar os ensinos bíblicos sobre a natureza e destino humanos? Afinal de contas, eles toma-

ram a liberdade de mudar outros ensinos tradicionais. Talvez uma razão de sua insistência em conservar o ponto de vista dualístico é que isso causa impacto sobre muitas outras doutrinas. Fizemos notar no início deste capítulo que o que os cristãos crêem sobre a composição da natureza humana determina em grande medida o que crêem sobre o destino humano. Abandonar o dualismo também provoca o abandono de todo um conjunto de doutrinas que resultam disso, especialmente a acariciada crença na consciência da vida após a morte. Isso pode se chamar "efeito dominó". Se uma doutrina cai, várias cairão juntamente. Para esclarecer este ponto, consideraremos brevemente algumas das implicações práticas e doutrinárias do entendimento dualístico clássico. Isso deve alertar o leitor quanto à complexidade de suas ramificações.

IMPLICAÇÕES DO DUALISMO

IMPLICAÇÕES DOUTRINÁRIAS

O ponto de vista do dualismo clássico da natureza humana tem enormes implicações doutrinárias e práticas. Doutrinariamente, uma série de crenças deriva do dualismo clássico ou são disso dependentes em grande medida. Por exemplo, a crença na transição da alma, por ocasião da morte, para o paraíso, inferno ou purgatório repousa sobre a crença de que a alma é imortal por natureza e sobrevive ao corpo por ocasião da morte. Isso significa que, se a imortalidade inerente da alma se demonstra um conceito antibíblico, então crenças populares a respeito do paraíso, purgatório e inferno têm que ser radicalmente modificadas ou mesmo rejeitadas.

A crença de que por ocasião da morte as almas dos santos ascendem para a beatitude do Paraíso tem fomentado a crença de católicos e ortodoxos no papel intercessório de Maria e dos santos. Se as almas dos santos estão no céu, é passível de se presumir que podem interceder em favor dos pecadores necessitados sobre a Terra. Assim, cristãos devotos rezam a Maria e aos santos para intercederem em seu favor. Tal prática é contrária ao ensino bíblico de que "há um só mediador entre Deus e os homens; Jesus Cristo, homem" (1Tm 2:5). Ainda mais importante, se a alma não sobrevive e não pode agir à parte do corpo, então o ensino todo do papel intercessório de Maria e dos santos deve ser rejeitado como uma invenção eclesiástica. Verdadeiramente, um reexame do ponto de vista bíblico da natureza humana pode ter conseqüências assustadoras para crenças cristãs há muito acatadas.

Semelhantemente, a crença de que por ocasião da morte as almas daqueles que são aptos ao perdão transitam no purgatório, tem levado ao ensino de que a

igreja sobre a Terra tem jurisdição para aplicar os méritos de Cristo e dos santos às almas que ali sofrem. Isso é realizado mediante a concessão de indulgências, ou seja, a remissão da punição temporária devido ao perdão dos pecados. Tal crença conduziu à escandalosa venda de indulgências que detonou a Reforma Protestante.

Os reformadores eliminaram a doutrina do purgatório como antibíblica, mas retiveram a doutrina do trânsito imediato após a morte de almas individuais para um estado de perfeita bênção (*Céu*) ou para um estado de contínua punição (*inferno*). Uma vez mais, se a crença na sobrevivência e funcionamento da alma à parte do corpo se demonstrar antibíblica, então crenças populares a respeito do purgatório, indulgências, e ida das almas para o céu ou inferno devem ser rejeitadas também como criações eclesiásticas.

A obra que os reformadores começaram eliminando o purgatório devia ser completada com a redefinição do paraíso e do inferno segundo as Escrituras, e não segundo as tradições eclesiásticas. É improvável que essa monumental tarefa seja empreendida por qualquer igreja protestante hoje. Qualquer tentativa de modificar ou rejeitar doutrinas tradicionais é muitas vezes interpretada como uma traição da fé e pode causar divisão e fragmentação. Este é um preço muito elevado que a maioria das igrejas não se dispõe a pagar.

A IMORTALIDADE DA ALMA DEBILITA O SEGUNDO ADVENTO

O dualismo tradicional também tem contribuído para enfraquecer a esperança do advento. A crença na ascensão das almas para o Céu pode obscurecer e eclipsar a expectativa do segundo advento. Se por ocasião da morte o crente *sobe* imediatamente para a beatitude do paraíso para estar com o Senhor, dificilmente se terá qualquer real senso de expectação para que Cristo *desça* para ressuscitar os santos adormecidos. A preocupação primária desses cristãos é alcançar o paraíso imediatamente, mesmo que na forma de uma alma desincorporada. Essa preocupação dificilmente dá margem a qualquer interesse na vinda do Senhor e na ressurreição do corpo.

Crer na imortalidade da alma significa considerar-se, pelo menos em parte, como um indivíduo imortal no sentido de ser incapaz de deixar a existência. Tal crença encoraja confiança em si mesmo e na possibilidade de a alma subir ao Senhor. Por outro lado, crer na ressurreição do corpo significa que a pessoa não crê em si mesma ou em almas desincorporadas indo para o Senhor; antes, crê em Cristo, que retornará para erguer os mortos e transformar os vivos. Isso significa crer na *descida* do Senhor à Terra para encontrar crentes incorporados, em vez de na *subida* de almas desincorporadas para encontrar o Senhor.

No Novo Testamento a *parousia* ressalta uma consumação final realizada por um movimento de *descida* de Cristo à humanidade, antes que de almas indi-

viduais *subindo* até Ele. A esperança do advento não é uma vaga expectativa sem nexo, mas um encontro verdadeiro sobre a Terra entre os crentes incorporados e Cristo no glorioso dia do seu retorno. Por ocasião dessa reunião real ocorrerá uma transformação que afetará a humanidade e a natureza. Essa grande expectativa é obscurecida e eliminada com a crença da imortalidade individual e ventura celestial imediatamente após a morte.

Outra implicação significativa da esperança individualista de imortalidade imediata é que ela supera a esperança bíblica corporativa de restauração derradeira desta criação e de suas criaturas (Rm 8:19-23; 1Co 15:24-28). Quando o único futuro que realmente interessa é a sobrevivência individual da alma após a morte, a angústia da humanidade pode ter somente interesse periférico e o valor da redenção divina para este mundo inteiro é ignorado em grande medida. O resultado final dessa crença é, como fez notar Abraham Kuyper, que "os cristãos, em sua maioria, não pensam muito além de sua própria morte".[12]

Falsas concepções sobre o mundo por vir

O dualismo clássico também tem fomentado idéias errôneas a respeito do mundo vindouro. O conceito popularizado de paraíso como um retiro espiritual em alguma parte do espaço sideral onde almas glorificadas passam a eternidade em eterna contemplação, tem sido mais inspirado pelo dualismo platônico do que pelo realismo bíblico. Para Platão, os componentes materiais deste mundo eram maus e, conseqüentemente, indignos de sobreviver. A meta seria atingir o reino espiritual onde almas libertas da prisão corporal desfrutam a bem-aventurança eterna.

No decurso de nosso estudo, veremos que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento rejeitam o dualismo entre o mundo material embaixo e o reino espiritual acima. A salvação final inaugurada pela vinda do Senhor é considerada nas Escrituras não como um *escape* deste mundo, mas uma *transformação* do mesmo. O ponto de vista bíblico do mundo por vir não é um *retiro espiritual celeste*, habitado por almas glorificadas, mas este *planeta Terra físico*, habitado por santos ressuscitados (Is 66:22; Ap 21:1).

Implicações práticas

Num nível mais prático, o ponto de vista dualístico clássico tem fomentado o cultivo da alma à parte do corpo e a supressão de apetites físicos e impulsos salutares naturais. Contrariamente à perspectiva bíblica da bondade da criação divina, inclusive os prazeres físicos do corpo, a espiritualidade medieval promovia a mortificação da carne como um meio de alcançar a divina meta da santidade. Os santos são retratados como pessoas que se dedicam primariamente à *vita contem-*

plativa (vida contemplativa), desligando-se da *vita activa* (vida secular). Uma vez que a salvação da alma tem sido vista como mais importante do que a preservação do corpo, as necessidades físicas do corpo muitas vezes têm sido intencionalmente ignoradas ou até suprimidas.

A dicotomia entre corpo e alma, o físico e o espiritual, está ainda presente no pensamento de muitos cristãos hoje. Muitos ainda associam redenção com a alma humana, antes que com o corpo humano. Descrevemos a atividade missionária da Igreja como a de "salvar almas". Isso deixa implícito que as almas são mais importantes do que os corpos. Conrad Bergendoff faz a observação precisa de que

> os evangelhos não fornecem base para uma teoria de redenção que salve almas à parte dos corpos aos quais pertencem. O que Deus ajuntou, filósofos e teólogos não deviam separar. Mas estes têm sido culpados de divorciar os corpos e almas dos homens que Deus criou como um por ocasião da criação, e a culpa deles não é diminuída por seu apelo de que assim a salvação seria facilitada. Até termos uma teoria de redenção que atenda toda a necessidade do homem falhamos em compreender o propósito daquele que se fez carne para que pudesse ser capaz de salvar a humanidade.[13]

O surgimento do moderno secularismo

Alguns eruditos mantêm que o dualismo clássico tem sido a instrumentalidade no surgimento do secularismo moderno e na progressiva erosão da influência cristã sobre a sociedade e a cultura.[14] Acham uma relação entre o secularismo moderno que exclui a religião da vida, e a distinção corpo-alma da cristandade tradicional. Também vêem uma relação entre o secularismo e a distinção natureza-graça articulada especialmente por Tomás de Aquino. Segundo este último, a razão natural é suficiente para viver a vida natural deste mundo, enquanto a graça se faz necessária para viver a vida espiritual e alcançar a meta da salvação. Assim, a distinção escolástica corpo-alma permitiu que a vida fosse dividida em dois compartimentos estanques: *vita activa* e *vita contemplativa*, ou, poderíamos dizer, *vida secular* e *vida espiritual*.

Essa distinção finalmente conduziu à crença de que o cristianismo devia preocupar-se basicamente com a salvação das almas das pessoas, enquanto o estado devia ser responsável pelo cuidado do corpo. Isso significa que o estado, e não a igreja, deve preocupar-se com educação, ciência, tecnologia, sistemas econômicos, questões sociais e políticas, ou cultura geral e valores públicos.

O resultado da distinção corpo-alma é que os cristãos têm submetido vastas áreas da vida, valores morais e conhecimento, às forças do secularismo e humanismo. Os métodos de ensino e os compêndios escolares, mesmo nas escolas cristãs da nação, refletem mais filosofias humanísticas do que pontos

de vista bíblicos. O impacto total do dualismo corpo-alma é impossível de avaliar. Dividir os seres humanos em corpo e alma tem promovido toda sorte de falsas dicotomias na vida humana.

O dualismo na liturgia

A influência do dualismo pode ser vista até mais freqüentemente em muitos hinos, orações e poemas cristãos. A sentença de abertura da oração fúnebre que se acha no *The Book of Common Prayer* [Livro de oração comum] da Igreja da Inglaterra é nitidamente dualística: "Em face de que agradou ao Deus Todo-Poderoso por sua grande misericórdia tomar para si a alma de nosso querido irmão que aqui parte, portanto confiamos o seu corpo ao solo."[15] Declaração noutra prece ressalta novamente uma clara concepção dualística para a existência física: "Com quem as almas dos fiéis, após terem sido libertas do peso da carne, estão em gozo e felicidade."

A noção platônica da libertação da alma da prisão corporal é claramente estabelecida nas linhas do poeta cristão John Donne: "Quando os corpos a suas tumbas; almas das tumbas removem."[16] Muitos de nossos hinos são poemas dualísticos mal-disfarçados. Quão freqüentemente nos é pedido para considerar esta vida presente como uma "cansativa peregrinação" e esperar o escape final aos céus, "nas maiores alturas".

Exemplos de hinos que manifestam hostilidade para com esta vida terreal, escapismo religioso, e visão doutro mundo podem ser facilmente encontrados nos hinários da maioria das denominações cristãs. Alguns hinos retratam a Terra como uma prisão da qual o crente é liberto para ascender ao lar celestial: "A casa de meu Pai está edificada no alto, bem no além, acima do céu estrelado. Quando liberto desta prisão terreal, aquela mansão celeste será minha." Outros hinos descrevem o cristão como um forasteiro que mal pode esperar para deixar este mundo: "Aqui neste país tão escuro e triste, por muito tempo tenho vagueado solitário e cansado." "Sou apenas um estranho aqui, o céu é o meu lar; a Terra é um deserto triste, o céu é o meu lar." "Desejo viver acima do mundo... no planalto celestial."

Os cristãos que acreditam nas palavras desses hinos podem decepcionar-se um dia quando descobrirem que o seu eterno lar não é "acima do mundo... no planalto celestial", mas aqui embaixo, sobre a Terra. Este é o planeta que Deus criou, redimiu e por fim restaurará para nossa eterna habitação. A visão bíblica do mundo por vir é explorada no capítulo 7.

As implicações de amplo alcance e práticas do ponto de vista dualístico da natureza humana que acabamos de considerar devem servir para impressionar o leitor com a importância do tema ora sob consideração. O que abordamos neste livro não é uma mera questão acadêmica, mas um ensino bíblico fundamental que causa impacto direta ou indiretamente sobre uma porção de práticas e crenças cristãs.

As implicações do holismo bíblico

Visão positiva do físico e espiritual

Como o dualismo clássico, o holismo bíblico afeta o entendimento que temos de nós mesmos, deste mundo presente, da redenção e de nosso destino final. Uma vez que no desenrolar deste estudo examinamos extensamente várias das implicações doutrinárias e práticas do holismo bíblico, somente aludirei a algumas delas aqui.

O ponto de vista holístico-bíblico da natureza humana, segundo o qual nosso corpo e alma são uma unidade indissolúvel, criados e redimidos por Deus, desafia-nos a considerar positivamente tanto os aspectos físicos quanto espirituais da existência. Honramos a Deus não só com a mente, mas também com o corpo, porque nosso corpo é o "templo do Espírito Santo" (1Co 6:19). As Escrituras nos admoestam a apresentar nossos "corpos em sacrifício vivo" (Rm 12:1). Isso significa que a maneira como tratamos nossos corpos reflete a condição espiritual de nossas almas. Se poluímos nossos corpos com fumo, drogas e má alimentação, não só provocamos a *poluição física* de nossos corpos, como também a *poluição espiritual* de nossas almas.

Henlee H. Barnette observa que "o que as pessoas fazem por e com outros e com o seu meio-ambiente depende em grande medida do que pensam sobre Deus, a natureza, eles próprios e o seu destino".[17] Quando os cristãos consideram-se e ao mundo presente holisticamente como objetos da boa criação e redenção de Deus, serão tanto convencidos quanto compelidos a agir como mordomos de Deus de seus corpos, bem como da ordem criada.

Preocupação com a pessoa integral

O holismo bíblico desafia-nos à preocupação com a pessoa integral. Em sua pregação e ensino, a igreja deve atender não só as necessidades espirituais da alma, como as necessidades físicas do corpo. Isso significa ensinar às pessoas como manter a saúde física e emocional. Significa que os programas da igreja não devem negligenciar as necessidades do corpo. Alimentação apropriada, exercícios e atividades ao ar livre devem ser incentivados como aspectos importantes do viver cristão.

Aceitar a perspectiva holístico-bíblica da natureza humana significa optar por uma metodologia *holística* em nossos esforços evangelísticos e missionários. Essa metodologia consiste não só em salvar as "almas" das pessoas, mas também melhorar suas condições de vida atuando em áreas tais como saúde, regime alimentar e educação. O alvo deve ser o de servir ao mundo, não evitá-lo. As questões de justiça social, guerra, racismo, pobreza, e desequilíbrio econômico devem fazer parte das preocupações daqueles que crêem que Deus está operando para restaurar a pessoa integral e o mundo inteiro.

A educação cristã deve promover o desenvolvimento da pessoa inteira. Isso significa que o programa escolar deve visar ao desenvolvimento dos aspectos mental, físico e espiritual da vida. Um bom programa de educação física deve ser considerado tão importante quanto os programas acadêmico e religioso. Os pais e professores devem preocupar-se em ensinar bons hábitos alimentares, o apropriado cuidado do corpo e um programa regular de exercício físico.

O conceito bíblico da pessoa integral também tem implicações para a medicina. A ciência médica recentemente desenvolveu o que é conhecido como *medicina holística*. Os profissionais de medicina holística "destacam a necessidade de considerar a pessoa integral, incluindo condição física, nutrição, constituição emocional, estado espiritual, valores de estilo de vida, e meio ambiente".[18] Na cerimônia de graduação de 1975 da Escola de Medicina da Universidade Johns Hopkins, o Dr. Jerome D. Frank disse aos formandos: "Qualquer tratamento de uma enfermidade que não ministre também ao espírito humano é grosseiramente deficiente."[19] A cura e manutenção da saúde física deve sempre envolver a pessoa total.

REDENÇÃO CÓSMICA

O ponto de vista holístico da Bíblia quanto à natureza humana pressupõe uma visão cósmica da redenção que abrange o corpo e a alma, o mundo material e o espiritual. A separação entre corpo e alma ou espírito é freqüentemente comparada à divisão entre o reino da criação e o reino da redenção. O último tem sido associado em grande medida, tanto no catolicismo quanto no protestantismo, à salvação das almas dos indivíduos à custa das dimensões *física* e *cósmica* da redenção. Os santos são muitas vezes retratados como peregrinos que vivem sobre a Terra mas são desligados do mundo, cujas almas na morte deixam de imediato seus corpos materiais para ascender a um lugar abstrato chamado "céu". Esse ponto de vista reflete o dualismo clássico, mas fracassa, como veremos ao longo deste estudo, em representar o ponto de vista holístico-bíblico da criação humana e sub-humana.

Notamos anteriormente que o dualismo tradicional produziu uma atitude de desprezo para com o corpo e o mundo natural. Esse distanciamento do mundo reflete-se em linguagem de hinos tais como "Este mundo não é meu lar", "Sou um estranho aqui, o Céu é o meu lar; a terra é um árido deserto, o Céu é o meu lar". Tal atitude de desdém para com nosso planeta está ausente dos Salmos, o hinário hebreu, onde o tema central é o louvor de Deus por suas obras magníficas. No Salmo 139:14, Davi declara: "Eu te louvarei pois fui formado de modo tremendo e maravilhoso: grandiosas são as tuas obras; isso minha alma conhece muito bem" (NIV). Aqui o salmista louva à Deus por seu maravilhoso corpo, um fato bem conhecido por sua alma (mente). Este é um bom exemplo do pensamento holístico, onde o corpo e alma são parte da maravilhosa criação de Deus.

No Salmo 92, o salmista insta todos a louvarem a Deus com instrumentos musicais, porque, diz ele: "Tu, ó Senhor, alegraste-me por tuas obras; canto de alegria pelas obras de tuas mãos. Quão grandes são as tuas obras, ó Senhor!" (Sl 92:4-5). O regozijo do salmista com seu maravilhoso corpo e maravilhosa criação baseiam-se em sua concepção holística do mundo criado como parte integral de todo o drama da criação e redenção.

O realismo bíblico

O ponto de vista do holismo bíblico também causa impacto sobre nossa visão do mundo por vir. No capítulo 7 aprenderemos que a Bíblia não retrata o mundo por vir como um paraíso etéreo onde almas glorificadas passarão a eternidade trajando vestes brancas, cantando, tocando harpas, orando, perseguindo nuvens e bebendo o néctar dos deuses. Antes, a Bíblia fala dos santos ressurretos habitando este planeta purificado, transformado e tornado perfeito por ocasião da vinda do Senhor e em função disso (2Pe 3:11-13; Rm 8:19-25; Ap 21:1). Os "novos céus e uma nova terra" (Is 65:17) não são um retiro espiritual remoto e inconseqüente nalgum recanto do espaço; antes, são o céu e a Terra presentes renovados à sua perfeição original.

Os crentes entram na nova terra, não como almas desincorporadas, mas como pessoas ressuscitadas em seus corpos (Ap 20:4; Jo 5:28-29; 1Ts 4:14-17). Conquanto nada impuro possa entrar na Nova Jerusalém, afirma-se que "os reis da terra trarão para ela a sua glória... a ela trarão a glória e honra das nações" (Ap 21:24, 26). Tais versos sugerem que tudo quanto tem real valor nos antigos céu e Terra, inclusive as realizações da inventividade artística e conquistas intelectuais, encontrarão seu lugar na ordem da eternidade. A própria imagem da "cidade" transmite a idéia de atividade, vitalidade, criatividade e relacionamentos reais.

É pena que essa visão terrena fundamentalmente concreta do novo mundo de Deus retratado nas Escrituras tenha sido em grande parte perdida de vista e substituída na religiosidade popular por um conceito etéreo, espiritualizado do Céu. O último tem sido influenciado mais pelo dualismo platônico que pelo realismo bíblico.

Conclusão

Historicamente, duas visões principais, radicalmente diferentes da natureza humana, têm sido mantidas. Uma é chamada de clássica e é conhecida como holismo bíblico. O ponto de vista dualístico mantém que a natureza humana consiste de um corpo material, mortal, e uma alma espiritual, imortal. A última sobrevive à morte do corpo e parte para o Céu, ou purgatório ou inferno. Por ocasião da ressurreição, a alma é reunida ao corpo. Essa concepção dualística tem exercido um enorme impacto sobre a vida e pensamento cristãos, afetando a visão que as pessoas têm da vida humana, deste mundo presente, da redenção e do mundo do além.

Em tempos recentes, a visão dualística da natureza humana tem sofrido ataques de eruditos bíblicos, historiadores eclesiásticos, filósofos, e cientistas. Peritos bíblicos examinaram os termos e textos antropológicos e concluíram que o ponto de vista bíblico da natureza humana não é de modo algum dualístico, mas claramente holístico. Muitas vozes de diferentes tendências estão afirmando hoje que o dualismo está perdendo terreno para o holismo.

A pesquisa precedente do debate em andamento quanto à posição bíblica da natureza humana demonstrou a importância fundamental deste assunto para toda a estrutura das crenças e práticas cristãs. Faz-se, pois, imperativo que diligentemente examinemos o que a Bíblia realmente ensina sobre esse tema vital. Isso faremos ao investigar nos capítulos 2 e 3 o ponto de vista bíblico da natureza humana, e nos capítulos 4 a 7 o ensino bíblico sobre o destino humano.

Referências

[1] John A. T. Robinson, *The Body* (Londres, 1952), 16.

[2] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (N. York, 1941), 4-17.

[3] George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1975), 457.

[4] John W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids, 1989), 3.

[5] Ibid., 1.

[6] Ibid., 4.

[7] Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (N. York, 1958), 5.

[8] C. H. Pinnock, "The Conditional View", in *Four Views on Hell*, W. Crockett, ed., (Grand Rapids, 1993), 161.

[9] Ibid., 162.

[10] John W. Stott e David Edwards, *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Londres, 1988), 319-320.

[11] Ver *Christianity Today* (16 de junho de 1989), 60-62. No volume da conferência, John Ankerberg alega que negar o ponto de vista tradicional da imortalidade da alma e da punição eterna do inferno, equivaleria a negar a divindade de Cristo (Ver K. S. Kantzer e Carl F. Henry., eds., *Evangelical Affirmations* [Grand Rapids, 1990]).

[12] Citado em G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972), 34. A mesma opinião é expressa por Russell Foster Aldwinckle, *Death in the Secular City* (Londres, 1972), 82.

[13] Conrad Bergendoff, "Body and Spirit in Christian Thought", *The Lutheran Quarterly* 6 (agosto de 1954), 188-189.

[14] Uma excelente pesquisa sobre como o dualismo corpo-alma tem contribuído para o surgimento do secularismo moderno e a distinção entre a vida secular e espiritual ou religiosa se acha em Brian Walsh e Richard Middleton, "The Development of Dualism", capítulo 7 em *The Transforming Vision* (Downers Grove, Illinois, 1984).

[15] Citado por D. R. G. Owen, *Body and Soul. A Study on the Christian View of Man* (Filadélfia, 1957), 28.

[16] Do poema de John Donne, "The Anniversary".

[17] Henlee H. Barnette, *The Church and Ecological Crisis* (N. York, 1972), 65.
[18] *Encyclopedia Americana*, ed. de 1983, s, v. "Holistic medicine", 294.
[19] Citado por Norman Cousins, *Anatomy of an Illness* (N. York, 1979), 133. Entre muitos livros sobre medicina holística, os seguintes merecem destaque: David Allen et al., *Whole Person Medicine* (Downers Grove, Illinois, 1980); Ed Gaedwag, ed., *Inner Balance: The Power of Holistic Healing* (Englewood Cliffs, NJ, 1979); Morton Walker, *Total Health: The Holistic Alternative to Traditional Medicine* (N. York, 1979); Jack La Patra, *Healing the Coming Revolution in Holistic Medici.*

CAPÍTULO 2

O PONTO DE VISTA BÍBLICO DA NATUREZA HUMANA

A pergunta suscitada pelo salmista "que é o homem, que dele Te lembres?" (Sl 8:4) é uma das indagações mais fundamentais que alguém teria a considerar. É fundamental porque sua resposta determina o modo pelo qual vemos a nós mesmos, a este mundo, a redenção e a nosso destino final.

Nenhuma era aprendeu tanto e tantas coisas sobre a natureza humana do que a nossa, contudo nenhuma era sabe menos a respeito do que o homem realmente é. Tendo perdido sua consciência de Deus, muitas pessoas hoje estão basicamente preocupadas com sua existência presente. A perda de consciência de Deus torna muitas pessoas incertas quanto ao significado da vida, porque é somente com referência a Deus e a sua revelação que a natureza e destino da vida podem ser verdadeiramente percebidos.

A questão da natureza humana tem sido preocupação constante na história do pensamento ocidental. No capítulo 1 fizemos notar que, historicamente, a maioria dos cristãos tem definido a natureza humana dualisticamente, que consiste de um corpo material, mortal, e uma alma imaterial, imortal, que sobrevive ao corpo na morte. A começar com o Iluminismo (um movimento filosófico do século 18), tentativas têm sido feitas para definir o homem como uma máquina que faz parte de um gigantesco maquinismo cósmico. Sendo assim, os seres humanos estariam aprisionados inescapavelmente num universo determinístico e seu comportamento é definido por forças tão impessoais e involuntárias quanto fatores genéticos, secreções químicas, educação, criação e condicionamento so-

cial. As pessoas não têm uma alma imaterial, imortal, somente um corpo mortal, material, que é condicionado pelo determinismo do maquinário cósmico.

Essa visão materialística deprimente que reduz os seres humanos à condição de uma máquina ou de um animal nega o ponto de vista bíblico do homem criado à imagem de Deus. Em vez de ser "semelhante a Deus", o ser humano é reduzido a ser "como um animal". Talvez como reação a essa visão pessimística, vários cultos e ideologias modernas e pseudo-pagãs (como a Nova Era) deificam os seres humanos. O homem nem é "semelhanre a um animal", nem "semelhante a Deus", ele é deus. Ele conta com poder divino inerente e recursos que aguardam ser liberados. Esse novo evangelho humanístico é popular hoje em dia porque desafia as pessoas a buscarem a salvação dentro de si mesmas, porque as desafia a explorar e liberar o potencial e recursos que, no seu íntimo, estão adormecidos.

O que estamos vivenciando hoje é uma violenta reversão do pêndulo de um ponto de vista materialista extremo da natureza humana para um ponto de vista de deificação extremo e místico. Nesse contexto, as pessoas são confrontadas com duas escolhas: ou os seres humanos nada são, senão máquinas pré-programadas, ou são divinos com potencial ilimitado. A resposta cristã a esse desafio deve ser buscada nas Sagradas Escrituras que propiciam a base para definir nossas crenças e práticas. Nosso estudo revela que a Escritura ensina que nem somos máquinas programadas, nem seres divinos com potencial ilimitado. Somos seres criados à imagem de Deus e dele dependentes para nossa existência neste mundo e no mundo porvir.

Objetivos do capítulo

Este capítulo busca compreender o ponto de vista veterotestamentário da natureza humana examinando quatro termos antropológicos proeminentes: alma, corpo, coração e espírito. Os vários significados e empregos desses termos são analisados para determinar se qualquer deles é alguma vez utilizado para denotar uma substância imaterial que age independentemente do corpo.

Nosso estudo indica que o Antigo Testamento não distingue entre os órgãos físicos e espirituais. Isso porque o conjunto de funções humanas mais elevadas, tais como sentir, pensar, saber, amar, observar os mandamentos de Deus, louvar e orar é atribuído não só aos órgãos "espirituais" da alma e espírito, mas também aos órgãos físicos como o coração e, ocasionalmente, aos rins e vísceras. A alma (*nephesh*) e o espírito (*ruach*) são empregados no Antigo Testamento para denotar, não entidades imateriais capazes de sobreviver ao corpo após a morte, mas uma gama completa de funções físicas e psicológicas.

Ao empreendermos esta investigação devemos ter em mente que os escritores bíblicos não estavam familiarizados com a moderna fisiologia ou psicologia. Eles não sabiam necessariamente, por exemplo, que a sensação que experimentamos

quando nossa mão toca um objeto é causada por nervos que transmitem a informação ao cérebro. A palavra "cérebro" não ocorre na Bíblia em inglês [N.T.: nem em português]. Os autores bíblicos nada sabiam do sistema nervoso ou respiratório. Na maior parte eles definiam a natureza humana em termos do que viam e sentiam.

Este capítulo divide-se em cinco partes principais. A primeira parte examina o que o relato da criação nos diz a respeito da constituição original da natureza humana. As quatro partes subseqüentes analisam os quatro termos fundamentais da natureza humana que encontramos no Antigo Testamento: alma, corpo, coração e espírito. Nossa investigação indica que todos esses termos não descrevem substâncias inteiramente diferentes, cada uma com suas próprias funções distintas, mas as capacidades e funções inter-relacionadas e integradas da mesma pessoa. O fato de que uma pessoa consiste de várias partes que são integradas, inter-relacionadas e funcionalmente unidas, não deixa margem à noção da alma ser distinta do corpo. Deste modo, remove a base para a crença na sobrevivência da alma por ocasião da morte do corpo.

A NATUREZA HUMANA NA CRIAÇÃO

CRIAÇÃO, QUEDA E REDENÇÃO

Ao buscar entender o ponto de vista bíblico da natureza humana, devemos reconhecer primeiro que o sentido da vida humana é definido nas Escrituras em termos da criação, a queda no pecado e o plano de Deus da redenção. Essas três verdades básicas são fundamentais para entender a perspectiva bíblica da natureza e destino humanos. Cronologicamente, essas são as primeiras três verdades que encontramos em Gênesis 1 a 3, onde ocorre o primeiro relato da criação, da queda e da promessa de redenção. Tematicamente, tudo o mais nas Escrituras é um desenvolvimento desses três conceitos. Eles propiciam o prisma mediante o qual a existência humana, com todos os seus problemas, é vista e definida.

Quando Jesus abordou a questão do casamento e divórcio, ele primeiro a analisou em termos do que o casamento deveria significar quando da criação. A partir disso, Ele a considerou pela perspectiva da queda, porque o pecado explica a razão da permissão para o divórcio (Mt 19:1-8). Semelhantemente, Paulo apela à criação, à queda e à redenção para explicar a distinção dos papéis entre homens e mulheres (1Co 11:3-12; 1Tm 2:12-14), bem como sua igualdade em Cristo (Gl 3:28).

Quando consideramos a natureza humana a partir da perspectiva bíblica da criação, queda e redenção, imediatamente vemos que a criação nos fala a respeito da constituição original da natureza humana; a queda a respeito de sua condição presente; e a redenção, a respeito da restauração sendo realizada no presente e

consumada no futuro. Assim, uma definição bíblica abrangente da natureza humana deve ser levada em consideração com o que a natureza humana era por ocasião da criação, o que se tornou após a queda, e o que é agora e se tornará no futuro como resultado da redenção.

A criação do homem

O ponto de início lógico para o estudo da perspectiva bíblica da natureza humana é o relato da criação do homem. Empregamos aqui o termo "homem" como utilizado nas Escrituras, ou seja, incluindo tanto o homem quanto a mulher. A primeira importante declaração bíblica é encontrada em Gênesis 1:26 e 27: "Então disse Deus: 'Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança' ... Assim criou Deus o homem à sua própria imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou".

O primeiro relato da criação do homem nos diz que a vida humana teve início, não como resultado de forças naturais casuais ou uma mutação acidental no mundo animal, mas como resultado de um ato criativo de Deus. Foi após o Senhor ter chamado à existência a Terra com toda a sua vegetação e animais que Ele anunciou a criação do homem. É como se as pessoas fossem o enfoque específico da criação de Deus. A impressão transmitida pela narrativa é de que quando Deus chegou à criação do homem, passou a dedicar-se a algo diferente e distinto.

Ao fim de cada estágio da criação do mundo, Deus parava para contemplar o que havia feito e considerava-o como "bom" (Gn 1:4, 10, 12, 18, 21, 25). Então, Deus se dispôs a criar um ser que pudesse ter o senhorio sobre sua criação; um ser com o qual Ele pudesse caminhar e conversar. O advérbio "então", no início do verso 26, sugere que a criação do homem foi algo especial. Todos os atos criativos de Deus anteriores são apresentados como uma série contínua ligada pela conjunção "e" (Gn 1:3, 6, 9, 14, 20, 24). Mas quando a ordem cósmica da criação foi concluída e a Terra estava pronta para sustentar a vida humana, *então* o Senhor expressou sua intenção de criar o homem. "Então disse Deus, façamos o homem" (Gn 1:26). Após criar o homem, Deus pronunciou "muito bom", considerando sua criação inteira (Gn 1:31).

Uma criação especial de Deus

Essa declaração original, divina, sugere duas verdades fundamentais. Primeiramente, *o homem é uma criação especial de Deus cuja vida depende dele*. Sua vida deriva de Deus e continua somente por causa da misericórdia de Deus. Esse senso de contínua dependência humana do Altíssimo é básico ao entendimento bíblico da natureza humana. Deus é o Criador e os seres humanos são criaturas dependentes dele para sua origem e continuação de sua existência.

Em segundo lugar, *o homem é distinto de Deus*. Os seres humanos têm um início temporal, mas Deus é eterno. O Senhor não é o homem para que possa morrer. As Escrituras destacam o contraste entre os atributos infinitos de Deus como Criador e a limitação finita do homem como criatura. Esta é uma consideração importante que se deve ter em mente quando se define o ponto de vista bíblico da natureza humana. A revelação divina global apresenta os seres humanos como criaturas que dependem de Deus, mas são distintas dele (Is 45:11; 57:15; Jó 10:8-10). Contudo, a despeito da ênfase na dependência do homem de Deus como criatura, ele permanece numa posição de relacionamento especial com o Criador. "O caráter distinto de sua humanidade coloca-o à parte não só das outras criaturas de Deus, mas também para o serviço amorável e grato a seu Criador"[1].

À imagem de Deus

A característica distintiva da relação do homem com Deus é expressa na declaração de sua criação à imagem de Deus. "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança" (Gn 1:26; cf. 5:1-3; 9:6). Tentativas elaboradas têm sido feitas para definir o que a "imagem de Deus", segundo a qual o homem foi criado, vem a ser.[2] Alguns afirmam tratar-se da semelhança física entre Deus e o homem.[3] O problema com essa posição é que pressupõe que Deus tem uma natureza corpórea semelhante à dos seres humanos. Tal idéia é desmentida pela declaração de Cristo de que "Deus é Espírito" (Jo 4:24), o que sugere que Ele não é limitado por espaço ou matéria, como nós. Ademais, os termos bíblicos para o aspecto físico da natureza humana (*bashar*, *sarks* – carne, corpo) nunca são aplicados a Deus.

Outros julgam que a imagem de Deus é o aspecto não-material da natureza humana, ou seja, sua alma espiritual. Assim, R. Laird-Harris declara:

> No mundo, só o homem é um ser espiritual, moral e racional. Ele possui uma alma concedida por Deus e a inferência é que essa alma, sendo feita à imagem de Deus, não se sujeita aos limites de tempo e espaço.[4]

Numa linha semelhante de pensamento, Calvino afirma: "Não se pode duvidar que o correspondente apropriado da imagem é a alma", mas ele acrescenta que "não há qualquer parte no homem, nem mesmo o seu corpo, que não seja adornada com alguns raios de sua glória".[5] Tal ponto de vista pressupõe um dualismo entre o corpo e a alma que não tem respaldo no relato da criação do Gênesis. O homem não recebeu uma alma de Deus; ele foi *feito* uma alma vivente. Além disso, na história da criação os animais também são mencionados como tendo dentro de si uma alma vivente, contudo, não foram criados à imagem de Deus.

Alguns interpretam a imagem de Deus no homem como sendo a combinação da masculinidade e feminilidade humanas.[6] A base para essa interpretação é primariamente a proximidade da expressão "macho e fêmea os criou" com a declaração "à imagem de Deus os criou" (Gn 1:27). Incontestavelmente, há alguma verdade teológica na noção de que a imagem de Deus é refletida na comunhão de macho-fêmea como iguais. Mas o problema com essa interpretação é que ela faz muito de tão pouco para reduzir a imagem de Deus exclusivamente à comunhão macho-fêmea como iguais.

A interpretação da imagem de Deus como sendo a combinação da masculinidade e feminilidade humanas tem levado alguns a transformar Deus num ser andrógino, metade macho e metade fêmea. Tal ponto de vista é estranho à Bíblia, uma vez que Deus não carece de um correspondente feminino para completar sua identidade. Um *ato de Deus* é muitas vezes comparado com o de uma mãe compassiva (Is 49:15), mas a *pessoa de Deus* é revelada como a de nosso Pai, especialmente por meio de Jesus Cristo.

Imagem como capacidade para refletir Deus

Em nosso ponto de vista, a imagem de Deus é associada, não ao homem como macho e fêmea, ou a uma alma imortal atribuída a nossa espécie, mas à capacidade da humanidade em ser e fazer, num nível finito, o que Deus é e faz num nível infinito. O relato da criação parece estar dizendo que ainda que o sol reine no dia e a lua na noite, e os peixes reinem no mar, a humanidade reflete a imagem de Deus tendo domínio sobre todos esses reinos (Gn 1:28-30).

No Novo Testamento, a imagem de Deus na humanidade nunca é associada à comunhão macho-fêmea, ou à semelhança física, ou uma alma não-material, espiritual, mas com as capacidades morais e racionais: "E vos revestistes do novo homem que se refaz para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou" (Cl 3:10 cf. Ef 4:24). Semelhantemente, a conformidade com a imagem de Cristo (Rm 8:29; 1Co 15:49) é geralmente entendida em termos de justiça e santidade. Nenhuma dessas qualidades é possuída pelos animais. O que distingue as pessoas dos animais é o fato de que a natureza humana de forma inerente tem possibilidades semelhantes a Deus. Em virtude de ser criado à imagem de Deus, o ser humano é capaz de refletir o caráter divino em sua própria vida.

Ser criado à imagem de Deus significa que devemos ver-nos como essencialmente valiosos e ricamente investidos com significado, potencial e responsabilidades. Significa que fomos criados para refletir a Deus em nossos pensamentos e ações. Devemos ser e fazer numa escala finita o que Deus é e faz numa escala infinita.

A Bíblia nunca menciona a imortalidade em ligação com a imagem de Deus no homem. A árvore da vida representava a imortalidade na comunhão com o

Criador, mas como resultado do pecado, Adão e Eva foram expulsos do jardim, sendo assim privados de acessar a fonte de vida contínua na presença de Deus.

Por que devia a imagem ser encontrada na imortalidade mais do que o seria na onisciência, onipotência ou onipresença? Nenhum desses outros atributos divinos foi atribuído ao homem como parte da imagem de Deus, mesmo antes da queda. Nada nas Escrituras sugere que o homem transmite a imagem de Deus por possuir atributos divinos, como a imortalidade. Não existem razões válidas para isolar a imortalidade como o único atributo divino que se tenciona expressar pela frase "imagem de Deus". Ao contrário, as Escrituras negam isso, como veremos.

GÊNESIS 2:7: "UMA ALMA VIVENTE"

A segunda importante declaração bíblica para entender a natureza humana se encontra em Gênesis 2:7. Não surpreende que este texto forme a base da discussão concernente à natureza humana, uma vez que propicia o único relato bíblico de como Deus criou o homem. O texto menciona: "Então formou Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego de vida; e o homem tornou-se uma alma vivente" (Gn 2:7).

Historicamente, este texto tem sido lido através das lentes do dualismo clássico. Tem-se presumido que o fôlego de vida soprado nas narinas do homem foi simplesmente uma alma imaterial, imortal, que Deus implantou em seu corpo. Assim, Gênesis 2:7 tem sido historicamente interpretado à base do dualismo tradicional corpo-alma.

O que tem conduzido a essa interpretação errônea é o fato de que a palavra hebraica *nephesh*, traduzida por "alma" em Gênesis 2:7, tem sido entendida conforme a definição-padrão do dicionário Webster para alma: "A essência imaterial, princípio animador, ou causa atuante de uma vida individual". Ou, "o princípio espiritual incorporado nos seres humanos".[7] Essa definição-padrão reflete o ponto de vista platônico da alma-*psychê* como sendo uma essência imaterial, imortal que reside no corpo, ainda que não sendo parte dele.

Esse ponto de vista prevalecente leva as pessoas a lerem as referências à alma-*nephesh* no Antigo Testamento à luz do dualismo platônico, ao invés do holismo bíblico. Como Claude Tresmontant expressou: "ao aplicar à palavra hebraica *nephesh* [alma] às características da *psychê* [alma] platônica, (...) deixamos que nos escape o real sentido de *nephesh* [alma] e, além disso, somos deixados com inumeráveis pseudo-problemas"[8].

As pessoas que lêem as referências do Antigo Testamento a *nephesh* (que na Versão King James recebe a tradução de "alma" 472 vezes) com uma mentalidade dualística terão grande dificuldade em entender o ponto de vista holístico da natureza humana. Segundo esse ponto de vista, o corpo e a alma são a mesma pessoa

vista de diferentes perspectivas. Essa pessoas enfrentarão problemas em aceitar o significado bíblico de "alma" como o princípio que anima tanto a vida humana quanto a animal. Além disso, estarão em apuros para explicar aquelas passagens que falam de *uma pessoa morta* como uma alma-*nephesh* morta (Lv 19:28; 21:1, 11; 22:4; Nm 5:2; 6:6, 11; 9:6, 7, 10; 19:11, 13: Ag 2:13). Para elas, é inconcebível que uma alma imortal possa morrer com o corpo.

O sentido de "alma vivente"

A prevalecente noção de que a alma humana é imortal tem levado muitos a interpretarem a declaração "e o homem *tornou-se* uma alma vivente" (Gn 2:7) como significando "o homem obteve uma alma vivente". Essa interpretação tem sido desafiada por numerosos eruditos que são sensíveis à confusão relativa à diferença entre o conceito dualístico grego e a concepção holística bíblica da natureza humana.

Aubrey Johnson, por exemplo, explica que *nephesh-alma* em Gênesis 2:7 denota o homem integral, com ênfase sobre sua consciência e vitalidade.[9] Semelhantemente, Johannes Pedersen, falando da criação do homem em seu clássico estudo *Israel*, escreve:

> A base de sua essência era a frágil substância corpórea, mas pelo sopro de Deus foi transformada e tornou-se uma *nephesh*, uma alma. Não é dito que o homem foi suprido com uma *nephesh*, e por isso a relação entre corpo e alma é completamente diferente desse ponto de vista. Tal como ele é, o homem em sua essência total é uma alma.[10]

Pedersen prossegue fazendo notar que

> no Antigo Testamento somos constantemente confrontados com o fato de que o homem, como tal, é uma alma. Abraão partiu para Canaã com sua propriedade e todas as almas que lhe pertenciam (Gn 12:5), e quando Abraão conseguiu os despojos em sua expedição guerreira contra os grandes reis, o rei de Sodoma exortou-o a dar-lhe as almas e conservar os bens (Gn 14:21). Setenta almas da casa de Jacó foram para o Egito (Gn 46:27; Êx 1:5). Toda vez que um censo é levantado, a pergunta que surge sempre é: quantas almas há? Nesse e em outros numerosos lugares podemos substituir pessoas por almas.[11]

Comentando Gênesis 2:7, Hans Walter Wolff pergunta:

> O que *nephesh* [alma] significa aqui? Certamente não alma [no sentido dualístico tradicional]. *Nephesh* foi designado para ser visto junto com a forma completa do homem, e especialmente com sua respiração; além disso o homem não *tem nephesh* [alma], ele *é nephesh*, ele vive como *nephesh*.[12]

O fato de que a alma na Bíblia se apresenta como a pessoa viva integral é reconhecido mesmo pelo erudito católico Dom Wulstan Mork, que se expressa em termos semelhantes:

> É *nephesh* [alma] que dá vida ao *bashar* [corpo], mas não como uma substância distinta. Adão não tem *nephesh* [alma]; ele é *nephesh* [alma], tal como ele é *bashar* [corpo]. O corpo, longe de ser dividido de seu princípio vital, é a *nephesh* [alma] visível.[13]

De uma perspectiva bíblica, o corpo e a alma não são duas substâncias separadas (uma mortal e outra imortal) que residem juntas dentro do ser humano, mas duas características da mesma pessoa. Johannes Pedersen admiravelmente resume este ponto com uma declaração que tem se tornado proverbial: "O corpo é a alma em sua forma exterior"[14]. O mesmo ponto de vista é expresso por H. Wheeler Robinson numa declaração igualmente famosa: "A idéia hebraica de personalidade é a de um corpo vital, e não (como para os gregos) a de uma alma encarnada"[15].

Em suma, podemos dizer que a expressão "o homem tornou-se uma alma vivente – *nephesh hayyah*" não significa que por ocasião da criação seu corpo foi dotado de uma alma imortal, uma entidade separada, distinta do corpo. Em vez disso, significa que como resultado do divino soprar do "fôlego de vida" no corpo inanimado, o homem tornou-se um ser vivente, que respira, nada mais, nada menos. O coração começou a bater, o sangue a circular, o cérebro a pensar, sendo todos os sinais vitais ativados. Declarado em termos simples, "uma alma vivente" significa "um ser vivo".

As implicações práticas dessa definição são destacadas numa maneira sugestiva por Dom Wulstan Monk:

> O homem como *nephesh* [alma] significa que é sua *nephesh* [alma] que vai jantar, que apanha um bife e o come. Quando vejo outra pessoa, o que vejo não é meramente o seu corpo, mas sua *nephesh* [alma] visível, porque, nos termos de Gênesis 2:7, isso é o que constitui o homem – uma *nephesh* vivente. Os olhos têm sido chamados "a janela da alma". Isso é realmente uma dicotomia. Os olhos, enquanto pertencerem à pessoa viva, são *em si próprios* a revelação da alma.[16]

Os animais como "almas viventes"

O sentido de "alma vivente" como simplesmente "ser vivente" é apoiado pelo emprego da mesma frase "alma vivente – *nephesh hayyah*" para os animais. Em muitas traduções bíblicas, como é o caso da Versão King James, esta frase aparece pela primeira vez em Gênesis 2:7, quando se descreve a criação de Adão. Mas devemos observar que esta não é a primeira ocasião em que tal frase surge na Bíblia hebraica. Também a encontramos em Gênesis 1:20, 21, 24 e 30. Em todos

esses quatro versos "alma vivente – *nephesh hayyah*" foi traduzida como "criaturas viventes" em referência aos animais, mas os tradutores da maioria das versões em inglês escolheram traduzir "criatura vivente" em lugar de "alma vivente". O mesmo é verdade com relação a outras passagens após Gênesis 2:7, onde os animais são referidos como "criaturas viventes" em lugar de "almas viventes" (Gn 2:19, 9:10; 12 e 15, 16; Lv 11:46).

Por que os tradutores da maioria das versões em inglês traduzem a mesma frase hebraica *nephesh hayyah* como "alma vivente" nas referências a seres humanos, e "criaturas viventes" quando se referem aos animais? A razão é simples: estão condicionados pela crença de que os seres humanos têm uma alma imaterial, imortal, o que não corresponderia aos animais. Em conseqüência, empregam a palavra "alma" para homem, e "criatura" para animais ao traduzirem o mesmo termo hebraico *nephesh*. Norman Snaith condena essa interpretação como "bastante repreensível", e declara ser

> uma grave reflexão por parte dos revisores [tradutores da Versão Autorizada, em inglês] que conservaram essa enganosa diferença na tradução. (...) A frase hebraica devia ser traduzida exatamente do mesmo modo em ambos os casos. Agir diferente disso é enganar todos aqueles que não lêem o hebraico. Não há desculpas nem defesa apropriada. A tendência de ler 'alma imortal' no sentido hebraico *nephesh* e traduzi-la de acordo com essa interpretação é muito antiga, e pode ser vista na Septuaginta...[17]

Basil Atkinson, um ex-bibliotecário da Universidade Cambridge, oferece a mesma explicação.

> Nossos tradutores [da Versão Autorizada] ocultaram este fato de nós, presumivelmente porque estavam tão presos a noções teológicas atuais do significado da palavra 'alma' que ousaram não traduzi-la por ela ser uma palavra hebraica que faz referência a animais, embora o tenham feito na margem [da Versão Autorizada] dos versos 20 e 30. Nesses versos, encontramos "criaturas que se movem, ou alma vivente" (hebraico – v. 20); "toda alma vivente (hebraico *nephesh*) que se move" (v. 21); "produza a terra almas viventes (hebraico *nephesh*) segundo sua espécie" (v. 24); e também "e a toda besta da terra, e a toda ave do ar, e a todos os répteis da terra, nos quais há alma vivente" (hebraico *nephesh* – v. 30).[18]

O emprego de *nephesh*-alma nessas passagens em referência a toda sorte de animais revela claramente que *nephesh* não é uma alma imortal dada ao homem, mas o princípio animador de vida ou o "fôlego de vida", presente tanto no homem quanto no animal. Ambos são caracterizados como almas, em contraste com as plantas. A razão por que as plantas não são almas é possivelmente porque não possuem órgãos que lhes permitam respirar, sentir dor e alegria, ou

mover-se em busca de alimento. O que distingue a alma humana da dos animais é o fato de que os seres humanos foram criados à imagem de Deus, isto é, com possibilidades semelhantes às de Deus, não disponíveis aos animais.

O ponto importante a se notar nestas alturas é que tanto o homem quanto o animal *são* almas. Como Atkinson assinala,

> eles [o homem e os animais] não são criaturas bipartites, que consistem de uma alma e um corpo que podem ser separados e prosseguir vivendo. Suas almas são a totalidade deles e compreende seus corpos, bem como suas faculdades mentais. São referidos como *tendo* alma, ou seja, sendo conscientes, para distingui-los dos objetos inanimados que não têm vida. Do mesmo modo, podemos dizer que um homem ou um animal é um ser consciente e tem um ser consciente.[19]

O termo alma-*nephesh* é empregado tanto para as pessoas quanto para os animais porque ambos são seres conscientes. Ambos compartilham o mesmo princípio animador de vida, ou "fôlego de vida".

ALMA E SANGUE

Adicionalmente às quatro passagens que consideramos em Gênesis 1, há 19 outras no Antigo Testamento onde a palavra *nephesh* é aplicada aos animais. Desejamos considerar duas delas porque ajudam a esclarecer adicionalmente o sentido de "alma vivente" em Gênesis 2:7. Essas passagens são de especial interesse porque associam *nephesh* com sangue. Em Levítico 17:11, lemos: "Porque a vida da carne está no sangue". "Vida" é tradução do hebraico *nephesh*. Desse modo, a passagem menciona: "A alma da carne está no sangue".

No verso 14 do mesmo capítulo lemos: "Portanto a vida de toda carne é o seu sangue; por isso tenho dito aos filhos de Israel: Não comereis o sangue de nenhuma carne, porque a vida de toda carne é o seu sangue". Aqui a palavra "vida" é empregada em cada caso para traduzir o hebraico *nephesh*, então o texto devia ser realmente lido assim: "Pois a alma de cada criatura está no seu sangue..." (ver também Dt 12:23). Essa frase "toda criatura" sugere que as referências a sangue aplicam-se tanto ao homem quanto aos animais. Deste modo, como Atkinson assinala, "temos aqui um lampejo muito importante revelado quanto à essência da natureza humana. A alma e o sangue são idênticos"[20].

A razão por que a alma-*nephesh* é igualada ao sangue presumivelmente é porque a vitalidade da vida-*nephesh* reside no sangue. No sistema sacrifical, o sangue expiava pelo pecado por causa de sua associação com *nephesh*-vida. A matança sacrifical de um animal significava que uma *nephesh*-vida fora sacrificada para expiar pelos pecados de outra *nephesh*-vida.

Tory Hoff de forma muito apropriada observa que

> a relação hebraica entre *nephesh* [vida] e sangue revela que *nephesh* [vida] transmite um aspecto "sagrado" para a vida humana. *Nephesh* [vida] foi uma obra de Deus (Gn 2:7), estava no cuidado de Deus (Pv 24:12), achava-se em suas mãos (Jó 12:10), e a Ele pertencia (Ez 18:4, 20). Os hebreus criam que eram proibidos de se intrometer ou interferir na existência como *nephesh* [vida] uma vez que era uma existência recebida além do homem. (...) Os hebreus eram proibidos de comer carne ainda contendo sangue porque o ato interferia com *nephesh* [vida] e, portanto, tornava-se ofensivo a Deus. A equação entre sangue e *nephesh* [vida] significava que consumir sangue era uma forma de assassinato. Um estava sustendo a própria vida [*nephesh*] de uma pessoa com o *nephesh* [vida] sagrado de outra.[21]

A discussão precedente da associação de *nephesh*-alma com animais e sangue tem servido para esclarecer adicionalmente o significado de "alma vivente" (Gn 2:7) como aplicado a Adão. Temos visto que esta frase não significa que, por ocasião da criação, Deus dotou o corpo humano de uma alma imortal, mas simplesmente que o homem tornou-se um ser vivente em resultado do sopro divino dentro do corpo inanimado. Esta conclusão é apoiada pelo fato de que o termo *nephesh* é também empregado para descrever animais e sangue. O último igualava-se a *nephesh*-alma porque era visto como manifestação tangível da vitalidade da vida. Antes de explorar adicionalmente o significado de *nephesh*-alma no Antigo Testamento, precisamos considerar o significado de "fôlego de vida" em Gênesis 2:7.

O fôlego de vida

O que é o "fôlego [*neshamah*] de vida" que Deus soprou nas narinas de Adão? Alguns presumem que o "fôlego de vida" é a alma imortal que Deus implantou no corpo material de Adão. Essa interpretação não pode ser legitimamente apoiada pelo significado e emprego bíblico de "fôlego de vida" porque em parte alguma da Bíblia é o "fôlego de vida" identificado com uma alma imortal.

Na Escritura, o "fôlego [*neshamah*] de vida" é o poder transmissor de vida associado ao sopro de Deus. Assim, lemos em Jó 33:4, "O Espírito de Deus me fez; e o sopro [*ruach*] do Todo-Poderoso me dá vida". O paralelismo entre "o Espírito de Deus" e o "sopro do Todo-Poderoso" sugere que os dois são usados intercambiavelmente porque ambos referem-se ao dom da vida concedido por Deus à suas criaturas. Outro claro exemplo se acha em Isaías 42:5: "Assim diz Deus, o Senhor que criou os céus e os estendeu (...) que dá fôlego [*neshamah*] de vida ao povo que nela está, e o espírito [*ruach*] aos que andam nela". Aqui, novamente, o paralelismo demonstra que o fôlego e o espírito denotam o mesmo princípio animador de vida que Deus concede à suas criaturas.

A imagem do "fôlego de vida" descreve de forma sugestiva o dom divino da vida a suas criaturas, porque o fôlego é um sinal vital da existência. Uma pessoa que não mais respira está morta. Assim, não é de surpreender que nas Escrituras o Espírito de Deus que concede vida seja caracterizado como o "fôlego de vida". Afinal de contas, respirar é uma manifestação tangível de vida. Jó declara: "Enquanto em mim estiver a minha vida [o fôlego-*neshamah*, VKJ], e o sopro [*ruach*] de Deus nos meus narizes, nunca os meus lábios falarão injustiça" (Jó 27: 3, 4). Aqui, o "fôlego" humano e o divino "sopro" ["espírito", VKJ] são igualados, porque respirar é visto como uma manifestação do poder sustentador do Espírito de Deus.

A posse do "fôlego de vida" não confere em si mesmo imortalidade, porque, por ocasião da morte, "o fôlego de vida" retorna para Deus. Ao descrever a morte, Jó declara: "Se Deus (...) para si recolhesse o seu espírito [*ruach*], e o seu sopro [*ruach*], toda carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó" (Jó 34:14, 15). A mesma verdade é expressa em Eclesiastes 12:7: "O pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus que o deu". A respeito do dilúvio, lemos: "Pereceu toda a carne que se movia sobre a Terra (...) Tudo o que tinha fôlego de vida [*neshamah*] em suas narinas, tudo o que havia em terra seca, morreu" (Gn 7:21 e 22).

O fato de que a morte é caracterizada como a retirada do fôlego de vida demonstra que esse "fôlego de vida" não é um espírito ou alma imortal que Deus concede a suas criaturas, mas o dom da vida que os seres humanos possuem pelo decurso de sua existência terrena. Enquanto o "fôlego de vida" ou espírito permanecerem, os seres humanos são "almas viventes". Mas quando o fôlego parte tornam-se almas mortas.

A ligação entre o "fôlego de vida" e a "alma vivente" torna-se clara quando nos lembramos que, como assinala Atkinson,

> a alma do homem está em seu sangue e, de fato, o seu sangue é a sua alma. Assim ele é mantido em vida como uma alma viva pela inalação do oxigênio extraído do ar, e a ciência médica hoje sabe, logicamente, bastante sobre a ligação entre essa absorção de oxigênio e o sangue.[22]

A cessação da respiração resulta na morte da alma, porque o sangue, que é igualado à alma, não mais recebe o oxigênio que é tão vital para a vida. Isso explica por que a Bíblia se refere 13 vezes à morte humana como sendo morte da alma (Lv 19:28; 21:1, 11; 22:4; Nm 5:2; 6:6,11; 9:6, 7, 10; 19:11, 13; Ag 2:13).

À luz da discussão precedente, concluímos que o homem "tornou-se alma vivente" (VKJ) por ocasião da criação, não através da implantação de uma alma imaterial, imortal em seu corpo material, mortal, mas mediante o princípio animador de vida ("fôlego de vida") a ele concedido pelo próprio Deus. No relato da criação, a "alma vivente" denota o princípio de vida ou o poder que anima o corpo humano e revela-se na forma de vida consciente.

A natureza humana como alma

Até aqui, temos examinado o ponto de vista veterotestamentário da natureza humana à luz da criação do homem à imagem de Deus como uma alma vivente. Temos descoberto que os dois textos fundamentais da criação humana, Gênesis 1:26, 27 e 2:7, não dão lugar a uma interpretação dualística da natureza humana com um corpo mortal e uma alma imortal. Pelo contrário, o corpo, o fôlego de vida e a alma estão presentes na criação do homem, não como entidades separadas, mas como características da mesma pessoa. O corpo é o homem como um ser concreto; a alma é o homem como um indivíduo vivo; o fôlego de vida ou espírito é o homem tendo sua fonte em Deus. Para testar a validade dessa conclusão inicial, agora examinaremos mais detidamente o emprego mais amplo no Antigo Testamento de quatro aspectos-chave da natureza humana: *alma*, *corpo*, *coração* e *espírito*.

Nosso estudo inicial do significado de *nephesh*-alma no contexto da criação demonstrou que a palavra é empregada para designar o princípio animador da vida como presente tanto nos seres humanos quanto nos animais. Neste ponto, desejamos explorar o emprego mais amplo de *nephesh* no Antigo Testamento. Uma vez que *nephesh* ocorre no Antigo Testamento 754 vezes e é traduzido em 45 maneiras diferentes,[23] nosso enfoque recairá sobre os três usos principais da palavra que se relaciona diretamente com o objeto de nossa investigação.

Alma como uma pessoa necessitada

Em seu livro de maior autoridade e atualidade *Anthropology of the Old Testament* [Antropologia do Antigo Testamento], virtualmente indisputável entre eruditos de várias confissões teológicas, Hans Walter Wolff intitula o capítulo sobre a alma como "*nephesh*-homem necessitado".[24] A razão para esta caracterização de *nephesh* como "homem necessitado" torna-se evidente quando se lêem os muitos textos que retratam *nephesh*-alma em situações perigosas em proporções de vida e morte.

Sendo que Deus foi quem fez o homem "uma alma vivente" e que sustém a alma humana, os hebreus quando em perigo apelavam a Deus para livrar suas almas, ou seja, suas vidas. Davi orou: "livra do ímpio a minha alma [*nephesh*]"; "por amor da tua justiça, tira da tribulação a minha alma [*nephesh*]" (Sl 143:11). O Senhor merece ser louvado, "pois livrou a alma [*nephesh*] do necessitado da mão dos malfeitores" (Jr 20:13).

As pessoas tinham grande temor por suas almas [*nephesh*] (Js 9:24) quando outros estavam buscando suas almas [*nephesh*] (Êx 4:19; 1Sm 23:15). Eles tiveram que fugir por suas almas [*nephesh*] (2Rs 7:7) ou defender suas almas [*nephesh*] (Et 8:11); se não o fizessem, suas almas [*nephesh*] seriam totalmente destruídas (Js 10:28, 30, 32, 35, 37 e 39). "A alma que pecar, essa morrerá" (Ez 18:4 e 20). Raabe

pediu aos dois espias israelitas que salvassem sua família falando em termos de "livrareis as nossas vidas ['almas', VKJ] da morte" (Js 2:13). Nesses casos, é evidente que a alma que estava em perigo e necessitava ser livrada era a vida do indivíduo.

A alma experimentava perigo não só dos inimigos, mas também da falta de alimento. Ao lamentar o estado de Jerusalém, Jeremias declarou: "Todo o povo anda gemendo e à procura de pão; deram eles as suas coisas mais estimadas a troco de mantimento para restaurar as forças [alma-*nephesh*, VKJ] (Lm 1:11). Os israelitas resmungavam no deserto porque não tinham mais carne como antes no Egito. "Agora, porém, seca-se a nossa alma [*nephesh*], e nenhuma coisa vemos senão este maná" (Nm 11:6).

O jejuar tinha implicações para a alma porque interrompia a nutrição de que carecia a alma. No dia da expiação, os israelitas eram ordenados: "afligireis as vossas almas" (Lv 16:29) pelo jejum. Eles se abstinham de comida para demonstrar que suas almas dependiam de Deus tanto para a nutrição física quanto para a salvação espiritual. Tory Hoff escreve:

> Muito apropriadamente, eles [os israelitas] eram solicitados a jejuar no dia da expiação porque suas almas é que eram expiadas (...) mediante o derramamento de sangue [de uma alma inocente] e era o Deus providencial que sustinha a alma, a despeito do pecado da alma.[25]

O tema do perigo e libertação associado com a alma [*nephesh*] permite-nos ver que a alma no Antigo Testamento era vista como a condição incerta e insegura da vida que às vezes era ameaçada de morte, e não como um componente imortal da natureza humana. Essas situações que envolviam intenso perigo e libertação recordavam aos israelitas que eles eram almas [*nephesh*] necessitadas, pessoas com vida cuja existência dependia constantemente de Deus para proteção e livramento.

A ALMA COMO SEDE DAS EMOÇÕES

Sendo o princípio animador da vida humana, a alma também atuava como o centro de atividades emocionais. Ao falar da sunamita, 2 Reis 4:27 diz: "A sua alma [*nephesh*] está em amargura". Davi clamou ao Senhor buscando livramento de seus inimigos dizendo: "A minha alma [*nephesh*] está profundamente perturbada. (...) Volta-te, Senhor, e livra a minha alma [*nephesh*]" (Sl 6:3, 4).

Enquanto as pessoas estavam esperando pela libertação de Deus, suas almas perdiam vitalidade. Tory Hoff nota que

> pelo fato de que o salmista freqüentemente escrevia em face de sua experiência [de perigo], os Salmos incluem sentenças tais como "desfalecia neles a alma" (Sl 107:5), "a minha alma de tristeza verte lágrimas" (Sl 119:28), "desfalece-me a alma, aguardando a tua salvação" (Sl 119:81), "minha alma suspira e desfalece

pelos átrios do Senhor" (Sl 84:2), e "no meio destas angústias, desfalecia-lhes a alma" (Sl 107:26). Jó indaga: "Até quando afligireis a minha alma (...) ?" (Jó 19:2). Também era a alma que esperaria por livramento. "Somente em Deus, ó minha alma, espera silenciosa" (Sl 62:1). "Aguarda o Senhor, a minha alma o aguarda" (Sl 130:5). Sendo que o hebreu sabia que todo o livramento procedia de Deus, sua alma tomaria "refúgio" em Deus (Sl 57:1) e "tem sede de Deus" (Sl 42:2; 63:1). Uma vez que o perigo e a tensão tinham passado e a natureza precária da situação houvesse findado, a alma louvaria a Deus pela libertação recebida. "Gloriar-se-á no Senhor a minha alma" (Sl 34:2). "E minha alma se regozijará no Senhor, e se deleitará na sua salvação" (Sl 35:9).[26]

Estas passagens que falam da alma como sede da emoção são interpretadas por alguns dualistas como apoiando a noção da alma como uma entidade imaterial ligada ao corpo e responsável pela vida emocional e intelectual do indivíduo. Tory Hoff explica que o problema com essa interpretação é que "a alma *é* a 'sede da emoção' não mais do que qualquer outro termo antropológico hebraico"[27].

Veremos que a alma é somente um centro de emoções, porque o corpo, o coração, os rins e outras partes do corpo também funcionam como centros emocionais. Do ponto de vista holístico bíblico da natureza humana, uma parte do corpo pode muitas vezes representar o todo.

Wolff corretamente observa que o conteúdo emocional da alma é igualado ao eu da pessoa e não é uma entidade independente. Ele cita, como exemplo, o Salmo 42:5, 11 e 43:5 em que se encontra o mesmo cântico de lamento e auto-exortação: "Por que estás abatida, ó minha alma? Por que te perturbas dentro em mim? Espera em Deus, pois ainda o louvarei". "Aqui", Wolff escreve, "*nephesh* [alma] é o eu da vida necessitada, sedenta de desejo".[28] Nada há nestas passagens que sugira que a alma é uma parte imaterial da natureza humana que está equipada com personalidade e consciência e é capaz de sobreviver à morte. Notaremos que a alma morre quando o corpo morre.

A alma como sede da personalidade

A alma [*nephesh*] é vista no Antigo Testamento não somente como a sede das emoções, mas também como a sede da personalidade. A alma é a pessoa como um indivíduo responsável. Em Miquéias 6:7 lemos: "Darei o meu primogênito pela minha transgressão? O fruto do meu corpo pelo pecado da minha alma [*nephesh*]?" A palavra hebraica traduzida aqui por "corpo" é *beten*, que significa barriga ou ventre. O contraste aqui não é entre corpo e alma. Ao comentar este texto, Dom Wulstan Mork escreve:

> O sentido não é que a alma seja a causa humana do pecado, com o corpo como o instrumento da alma. Antes, a *nephesh*, a pessoa viva integral, é a causa do pecado. Portanto, neste verso, a responsabilidade pelo pecado é atribuída à *nephesh* como à pessoa.[29]

Encontramos a mesma idéia em vários textos que discutem o pecado e a culpa. "Quando alguém ["uma alma-*nephesh*", VKJ] pecar por ignorância" (Lv 4:2); "Quando alguém ["uma alma-*nephesh*", VKJ] pecar nisto (..) levará a sua iniqüidade" (Lv 5:1); "Mas a pessoa ["alma-*nephesh*, VKJ] que fizer alguma coisa atrevidamente (...) tal pessoa ["alma-*nephesh*", VKJ] será eliminada do meio do seu povo" (Nm 15:30). "Eis que todas as almas [*nephesh*] são minhas; (...) a alma [*nephesh*] que pecar, essa morrerá" (Ez 18:4). É evidente que em textos como estes a alma é a pessoa responsável que pensa, deseja e deve responder por sua conduta.

Qualquer atividade física era empreendida pela alma porque tal atividade presumia uma pessoa vivente, pensante e ativa. "O hebraico não dividia e atribuía atividades humanas. Qualquer ato era da *nephesh* completa em ação, portanto, da pessoa integral".[30] Como adequadamente expressa W. D. Stacey, "*nephesh* sofria, tinha fome e pensava, porque cada uma dessas funções requeria a personalidade integral para realizá-la, e a distinção entre o emocional, físico e mental não era feita"[31].

No Antigo Testamento a alma e o corpo são duas manifestações da mesma pessoa. A alma inclui e presume o corpo. Mork escreve:

> De fato, os antigos hebreus não podiam conceber uma sem a outra. Aqui não havia a dicotomia grega de alma e corpo, de duas substâncias opostas, mas uma unidade, homem, que é *bashar* [corpo] de um aspecto e *nephesh* [alma] de outro. *Bashar*, pois, é a *realidade concreta* da existência humana, nephesh é a personalidade da existência humana.[32]

A ALMA E A MORTE

A sobrevivência da alma no Antigo Testamento liga-se à sobrevivência do corpo, visto que o corpo é uma manifestação exterior da alma. Isso explica por que a morte de uma pessoa é muitas vezes descrita como a morte da alma. Johannes Pedersen escreve:

> Quando ocorre a morte, então é a alma que se priva de vida. A morte não pode atacar o corpo ou quaisquer outras partes da alma sem afetar a inteireza da alma. Logo, também é dito sobre "matar uma alma" ou "ferir uma alma" (Nm 31:19; 35:14, 30; Js 20:3, 9); pode também ser empregado para "ferir alguém com respeito à alma", isto é, ferir alguém de modo que a alma seja morta (Gn 37:21; Dt 19:6, 11; Jr 40:14, 15). Não pode haver dúvida de que é a alma que morre, e todas as teorias que tentam negar este fato são falsas. É deliberadamente dito tanto que a alma morre (Jz 16:30; Nm 23:10), quanto que é destruída ou consumida (Ez 22:25, 27), e que é extinta (Jó 11:20).[33]

Leitores da Bíblia em inglês [ou português] podem questionar a validade da declaração de Pedersen de que a alma morre, porque a palavra "alma" não ocorre nos textos que ele cita. Por exemplo, ao falar das cidades de refúgio, Números

35:15 traz: "Para que nelas se acolha aquele que matar alguém [*nephesh*] involuntariamente". Uma vez que a palavra "alma-*nephesh*" não ocorre na maioria das traduções das Bíblias vernáculas, alguns podem alegar que o texto está falando de matar o corpo e não a alma. A verdade, porém, é que *nephesh* é encontrada no hebraico, mas os tradutores geralmente preferiram interpretar por "pessoa", presumivelmente por causa de crerem que a alma é imortal e não pode ser morta.

Em alguns casos, os tradutores interpretaram *nephesh*-alma com pronomes pessoais. Leitores das versões vernáculas não têm meios de saber que os pronomes apresentam-se como a alma-*nephesh*. Por exemplo, um dos textos citados por Pedersen é Deuteronômio 19:11, que na Versão Almeida Revista e Atualizada (edição de 1969) assim menciona: "Mas, havendo alguém que aborrece a seu próximo, e lhe arma ciladas, e se levanta contra ele, e o fere de golpe mortal, e se acolhe a uma destas cidades..." A frase "o fere de golpe mortal" no hebraico se lê "fere a alma-*nephesh* mortalmente". Pedersen cita os textos da Bíblia hebraica e não das traduções vernáculas. Assim, sua declaração de que "a alma morre" reflete com precisão o que o texto hebraico transmite. Ademais, há textos mesmo na versão vernácula que claramente falam da morte da alma. Por exemplo, Ezequiel 18:20 diz: "A alma que pecar, essa morrerá" (ver também 18:4).

A morte é vista no Antigo Testamento como o esvaziamento da alma de toda a sua vitalidade e força. "Ele derramou a sua alma na morte" (Is 53:12). "Ele derramou" é versão do hebraico *arah* que significa "esvaziar, desnudar, ou deixar descoberto". Isso significa que o Servo Sofredor esvaziou-se de toda a vitalidade e força da alma. Na morte, a alma não mais funciona como o princípio animador da vida, mas descansa na sepultura.

"A morte", escreve Pedersen, "é uma alma destituída de vigor. Portanto, os mortos são chamados 'os fracos' (*rephaim*). 'Como nós, estás fraco' é a saudação com que os rei caído dos babilônios é recebido no domínio dos mortos (Is 14:10)".[34] O corpo morto é ainda uma alma, mas uma alma sem vida. Os nazireus não tinham permissão de contaminar-se por chegar perto "de um cadáver". Do mesmo modo, os sacerdotes não deviam contaminar-se aproximando-se das almas mortas de seus parentes (Lv 21:1, 11; Nm 5:2; 9:6, 7, 10).

A sorte da alma está ligada à sorte do corpo. Sobre o episódio em que Josué conquistou as várias cidades além do Jordão, nos é dito repetidamente que "destruiu-os totalmente, e a todos os que nela estavam" ["destruiu toda alma-*nephesh*", VKJ] (Js 10:28, 30, 31, 34, 36, 38). A destruição do corpo é vista como a destruição da alma. "Na Bíblia", escreve Edmund Jacob, "*nephesh* refere-se somente ao cadáver antes de sua dissolução final e enquanto tem aspectos distinguíveis".[35] Quando o corpo é destruído e consumido de modo que seus aspectos não mais sejam reconhecidos, então a alma não mais existe, porque "o corpo é a alma em sua forma exterior"[36]. Por outro lado, quando o corpo é

posto a descansar na sepultura com os pais, a alma está também em repouso e jaz imperturbável (Gn 15:15; 25:8; Jz 8:21; 1Cr 29:28).

A visão do Antigo Testamento, ao considerar a alma como cessando de funcionar por ocasião da morte como o princípio animador da vida do corpo, suscita algumas questões interessantes com respeito à declaração de Jesus: "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo" (Mt 10:28). Este texto parece sugerir que a morte do corpo não acarreta necessariamente a morte da alma. Ele é examinado no próximo capítulo que trata do ponto de vista do Novo Testamento com respeito à natureza humana.

A PARTIDA DA ALMA

Adicionalmente às passagens que acabamos de considerar, em que a alma-*nephesh* associa-se à morte, pelo menos dois textos merecem especial consideração porque falam da partida e retorno da alma. O primeiro é Gênesis 35:18, que fala que a alma de Raquel saía-lhe ao morrer, e a segunda é 1 Reis 17:21, 22, que fala da alma do filho da viúva que lhe retornava. Estes dois textos são utilizados para apoiar o ponto de vista de que na morte a alma deixa o corpo e retorna ao corpo por ocasião da ressurreição.

Em seu livro *Death and the Afterlife* [A morte e o além túmulo], Robert A. Morey apela a esses dois textos para apoiar sua crença na sobrevivência da alma diante da morte do corpo. Ele escreve:

> Se os autores das Escrituras não cressem que a alma deixou o corpo por ocasião da morte e retornaria ao corpo quando da ressurreição, não teriam empregado tal fraseologia [a partida e retorno da alma]. A maneira de expressão deles revela que criam que o homem por fim sobrevivia à morte do corpo.[37]

Pode tal conclusão ser derivada legitimamente desses dois textos? Examinemos mais detidamente cada um deles. Ao descrever o parto de Raquel, Gênesis 35:18 declara: "Ao sair-lhe a alma (porque morreu), deu-lhe o nome de Benoni; mas seu pai lhe chamou Benjamim". Interpretar a sentença "sair-lhe a alma" como significando que a alma imortal de Raquel estava deixando seu corpo enquanto ela morria contraria o ensino coerente do Antigo Testamento de que a alma morre com o corpo. Como Hans Walter Wolff corretamente assinala,

> não devemos deixar de observar que a *nephesh* [alma] nunca recebe um sentido de um indestrutível núcleo da existência, em contraste com a vida física, e mesmo capaz de viver quando eliminada dessa vida. Quando ocorre uma menção ao termo "sair" (Gn 35:18) da *nephesh* de um homem, ou de seu "retorno" (Lm 1:11), a idéia básica é a noção concreta da cessação e restauração da respiração.[38]

A sentença "sair-lhe a alma" muito provavelmente significa que "sua respiração estava cessando", ou, poderíamos dizer, ela estava dando o seu último suspiro. É importante observar que o substantivo "alma-*nephesh*" deriva do verbo que tem a mesma raiz com o sentido de "respirar", "inspirar ar". O soprar do fôlego de vida resultou no homem tornar-se uma alma vivente, um organismo que respira. A partida do fôlego de vida resulta numa pessoa que se torna uma alma morta ("porque morreu"). Assim, como Edmund Jacob explica, "a partida da *nephesh* é uma metáfora para a morte; um homem morto é alguém que cessou de respirar"[39].

Tory Hoff oferece um comentário semelhante:

> Mediante a imagem concreta da partida do fôlego, o texto comunica que Raquel estava no processo de morrer enquanto dava nome a seu recém-nascido. Ela não estava ainda morta no sentido moderno da palavra, mas aproximava-se da morte a cada momento. Estava perdendo a *nephesh* vital que a *ruah* [respiração] sustinha até o ponto em que em breve partiria da existência da *nephesh*.[40]

Concluímos que a partida da alma é uma metáfora para a morte, muito provavelmente associada à interrupção do processo de respiração. Esta conclusão é apoiada pelo segundo texto, 1 Reis 17:21, 22, que agora examinaremos.

O retorno da alma

Ao relatar a história do despertar à vida do filho da viúva de Sarepta pelo profeta Elias, 1 Reis 17:20-22 assim menciona: "E estendendo-se três vezes sobre o menino, clamou ao Senhor e disse: Ó Senhor meu Deus, rogo-te que faças a alma deste menino tornar a entrar nele. E o Senhor atendeu à voz de Elias; e a alma do menino tornou a entrar nele, e reviveu".

Deve-se admitir que tomado isoladamente este texto poderia ser tido como significando que a alma deixa o corpo por ocasião da morte e nesse caso foi recuperada pela oração de Elias. Esta conclusão obviamente apoiaria a crença de que a alma é imortal e sobrevive à morte do corpo.

Três principais razões nos levam a rejeitar esta interpretação. Primeiro, nem nesta passagem nem em qualquer outra da Bíblia há qualquer indicação de que a alma humana é imortal. Pelo contrário, temos visto que a alma é o princípio que anima a vida manifesta no corpo enquanto o corpo está vivo.

Em segundo lugar, no verso 17, a morte do menino é descrita como o cessar da respiração: "Não restou qualquer fôlego nele" [VKJ]. Isto sugere que o cessar de respirar é que causou a partida da alma-*nephesh*, de modo que a recuperação da respiração provocou o retorno da alma. Como Edmund Jacob ressaltou,

> em 1 Reis 17:17 a falta de *neshamah* [respiração] provoca a partida da *nephesh*, que retorna quando o profeta concede a respiração ao menino novamente, pois *nephesh* somente é o que faz uma criatura vivente tornar-se um organismo vivo.[41]

Uma vez que a respiração é a manifestação exterior da alma, a cessação ou restauração da respiração causa a partida ou retorno da alma.

Em terceiro lugar, no hebraico, o verso 21 literalmente assim diz: "Que a alma da criança adentre novamente suas partes interiores". Esta leitura, que se acha à margem da Versão Autorizada, apresenta uma construção lingüística diferente. O que retorna às partes interiores é a respiração. A alma como tal nunca se liga a algum órgão "interior" do corpo. O retorno da respiração às partes interiores resulta no reavivamento do corpo, ou, poderíamos dizer, faz com que se torne outra vez uma alma vivente.

Basil Atkinson muito perceptivamente observa que

> o escritor não pensava na alma como sendo a criança real ou carregando sua personalidade. A criança jazia morta sobre a cama e a alma retornou à criança. Elias não pensava ou falava termos como os que se ouvem nos modernos funerais: "não posso mais imaginá-lo *aqui*".[42]

À luz das considerações acima, concluímos que a declaração "a alma do menino tornou a entrar nele" simplesmente significa que a criança recuperou a vida, ou começou a respirar novamente. É desta forma que os tradutores da *New International Version* entenderam a cláusula ao traduzirem, "a vida do menino retornou-lhe". Esta é uma maneira perfeitamente inteligível de entender o texto e está em sintonia com o resto do ensino veterotestamentário.

Conclusão

Nosso estudo do significado de *nephesh*-alma no Antigo Testamento tem mostrado que nem uma única vez a palavra transmite a idéia de uma entidade imaterial, imortal capaz de existir à parte do corpo. Pelo contrário, descobrimos que a alma-*nephesh* é o princípio animador da vida, o fôlego de vida, que está presente tanto nos seres humanos quanto nos animais. A alma identifica-se com o sangue porque este último é visto como uma manifestação palpável da vitalidade do ser. Por ocasião da morte, a alma cessa de funcionar como princípio animador da vida do corpo. O destino da alma liga-se inexoravelmente ao destino do corpo porque o corpo é a manifestação da alma.

Natureza humana como corpo e carne

Nosso estudo do entendimento do Antigo Testamento quanto à alma já estabeleceu que o corpo e a alma são uma unidade indivisível, ou seja, o homem visto de duas diferentes perspectivas. O corpo é a *realidade física* da existência humana, a alma é a *vitalidade* e *personalidade* da existência humana.

É lamentável que durante boa parte da história cristã o aspecto físico da natureza humana tenha sido depreciado e até denegrido como indesejável e mau. A palavra "carne" tem sido associada com imoralidade. Os "pecados da carne" invariavelmente significam indulgências pecaminosas. A razão para esse ponto de vista negativo é que "carne" é sinônimo de corpo, e o corpo é mau, ou, pelo menos, suspeito, segundo o dualismo clássico, que influenciou enormemente a vida e pensamento cristão ao longo dos séculos.

É verdade que na Bíblia "a carne" não representa o aspecto mais elevado e nobre da natureza humana. Paulo em especial fala da inimizade que existe entre a carne e o espírito. Mas isso não significa que Paulo ou o resto da Bíblia condenem a carne ou o corpo como eticamente maus em si mesmos. Antes, a carne é empregada metaforicamente para representar a pessoa não-regenerada como um todo, agindo segundo seus desejos e propensões pecaminosos naturais.

Historicamente, muito da espiritualidade e religiosidade cristãs tem sido influenciado por uma visão negativa do corpo como sede do pecado. O martírio da carne ao privar o corpo de alimento, agasalho, ou mesmo do prazer físico de um banho morno, tem sido visto como indispensáveis para cultivar a vida espiritual.[43] Deste modo, para fortalecer nossa espiritualidade cristã, é imperativo recuperar o aspecto holístico bíblico da natureza humana, especialmente a perspectiva positiva física de nossa existência.

O corpo criado por Deus

O relato da criação propicia o ponto inicial lógico para o estudo da atitude bíblica para com o aspecto físico da natureza humana. A história nos conta que a matéria, inclusive o corpo humano, foi criada por Deus. A matéria não é um princípio eterno do mal antagonístico a Deus, como no *Timaeus* de Platão, mas parte da boa criação de Deus para realizar seu eterno propósito. Toda a ordem física, inclusive o corpo humano, foi criada por Deus segundo o seu eterno propósito.

Repetidamente, ao longo do relato da criação, nos é dito que Deus considerou o que havia criado "e viu que era bom" (Gn 1:10, 12, 18, 21 e 25). Após ter criado o homem à sua própria imagem, Deus admirou tudo o que havia criado e declarou que era "muito bom" (Gn 1:31). Com base no relato bíblico da criação, podemos assegurar que este mundo material é a boa criação de Deus e tem um lugar adequado em seu eterno propósito.

É importante observar também que Deus criou o homem, não de alguma substância espiritual divina, mas "do pó da terra" (Gn 2:7).

> Não há qualquer parte do homem que seja de origem divina e que desça para assumir residência temporária no "corpo" alienado. O homem de modo algum participa da natureza divina. Ele é feito do pó da terra, e seu relacionamento com Deus não é o de uma chama de fogo ou de uma gota d'água no oceano, mas o de uma imagem

> do original. Assim, nada há no homem que estabeleça uma identidade ou mesmo uma continuidade entre ele e Deus, como a "alma" racional na perspectiva "religiosa [dualística]". Em vez de identidade, há meramente semelhança; em vez de continuidade, há uma radical descontinuidade, como entre a criatura e o Criador.[44]

O corpo físico não é mau

O fato de que o corpo humano foi criado de substância material da terra não significa que a matéria é a fonte da maldade na vida humana. No dualismo platônico, a matéria é a fonte e origem do mal. O mal é identificado com a matéria, que é um princípio eterno independente do Deus bom e a Ele antagônico. A identificação do mal com a matéria tem levado a uma visão pessimista do corpo e da existência física. É lamentável que esse ponto de vista pessimista do corpo tenha influenciado tão fortemente o pensamento e prática cristãos.

No relato da criação de Adão e Eva não existe o mínimo indício de que o corpo físico deve ser culpado por sua desobediência e queda. Uma tradição cristã popular interpreta o pecado original como consistindo de um ato sexual ilícito. Tal interpretação é totalmente destituída de apoio bíblico. A tentação em que Adão e Eva caíram não foi o desejo de ter sexo, mas de agir como se eles fossem Deus. O sexo é a boa criação de Deus do mesmo modo que todas as demais funções fisiológicas do corpo humano.

A tentação foi "sereis como Deus" (Gn 3:5). A origem do pecado na vida humana nada tem que ver com intercurso sexual ou qualquer outro ato físico do corpo. Antes, deve ser encontrado no fato de que o homem sucumbiu à tentação de tentar ser como Deus, em vez de ser um refletor da imagem de Deus. Esta tem sido a manifestação fundamental do pecado, ou seja, colocar o eu antes que Deus, no centro de tudo.

Na Bíblia, a origem do pecado é encontrada não em algum defeito na constituição física do corpo humano, mas na escolha errada, egoísta, feita pelos seres humanos livres. Hoje, a humanidade acha-se numa condição de pecado porque as pessoas levam vidas centralizadas no eu, ao invés de terem a Deus como o centro. Devido a esse egoísmo, as tremendas possibilidades inerentes a nossa natureza humana criada à imagem de Deus têm-se realizado numa forma desastradamente errada. "O que são possibilidades sagradas tornaram-se realidades demoníacas".[45]

O relato bíblico da criação e queda da humanidade localiza a origem do pecado, não no corpo, mas na mente, ou seja, no desejo de agir e pensar em si mesmo como sendo Deus. O pecado é volitivo, um ato da vontade, e não uma condição biológica do corpo. A Bíblia tem uma visão salutar do corpo como o objeto da criação e redenção divinas. Este ponto se torna mais claro ao examinarmos o significado e o emprego veterotestamentário de "carne-*bashar*".

A carne como substância do corpo

O termo hebraico preciso para o corpo *inteiro é geviyyah*, o qual é raro. É empregado uma dúzia de vezes para referir-se a um corpo vivo ou morto (Gn 47:18; 1Rs 31:10, 12; Ez 1:11, 23; 1Sm 31:10, 12; Dn 10:6). O termo comum empregado na Bíblia hebraica para designar o corpo é *bashar*, que tecnicamente significa "carne". *Bashar* ocorre 266 vezes no Antigo Testamento hebraico. Seu significado mais comum é o de "carne" que constitui o corpo. Um exemplo desse emprego é Gênesis 2:21-24:

> Então o Senhor Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas, e fechou o lugar com carne [*bashar*]. E a costela que o Senhor Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher, e lha trouxe. E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos, e carne da minha carne [*bashar*].

Outro exemplo se encontra no Salmo 79:2, onde o salmista lamenta: "Deram os cadáveres dos teus servos por alimento às aves dos céus, e a carne [*bashar*] dos teus santos às feras da terra". O paralelismo indica que a carne [*bashar*] é empregada como sinônimo de corpo. *Bashar* denota a substância carnal que os seres humanos têm em comum com os animais. Tanto o homem quanto os animais são carne. O relato do dilúvio ressalta isso: "Porque estou a derramar águas em dilúvio sobre a terra para consumir toda carne [*bashar*] em que há fôlego de vida debaixo dos céus" (Gn 6:17; cf. 6:19; 9:17). "Os animais que estão contigo, de toda carne [*bashar*], assim aves, como gado, e todo réptil que rasteja sobre a terra, faze sair a todos" (Gn 8:17).

Os exemplos acima indicam que "carne-*bashar*" significa a substância do corpo que o homem tem em comum com as ordens inferiores dos animais. A carne é criada por Deus que pode destruí-la, bem como curá-la e restaurá-la.

A carne como o homem integral

Há textos em que a carne-*bashar* significa a pessoa integral, não somente uma substância carnal, mas o ser racional e emocional. "Ó Deus, tu és o meu Deus forte, eu te busco ansiosamente; a minha alma tem sede de ti; meu corpo [*bashar*] te almeja" (Sl 63:1). "A minha alma suspira e desfalece pelos átrios do Senhor; o meu coração e a minha carne [*bashar*] exultam pelo Deus vivo!" (Sl 84:2). Jó refere-se a quem jaz no leito de enfermidade: "Ele sente as dores apenas de seu próprio corpo [*bashar*], e só a seu respeito sofre a sua alma" (Jó 14:22).

O paralelismo nestes textos entre alma e carne indica que a carne, à semelhança da alma, pode funcionar como a sede das emoções. A carne e a alma não são duas formas diferentes de existência, mas duas manifestações da mesma pessoa. O ponto de vista holístico bíblico torna possível empregar carne e alma intercambiavelmente porque são partes do mesmo organismo.

A carne é também empregada para denotar o parentesco que une as pessoas consangüineamente ou como membros da família humana. Assim, Judá aconselha seus irmãos para não matarem José, "não ponhamos sobre ele a nossa mão, pois é nosso irmão e nossa carne [*bashar*]" (Gn 37:27). Uma fórmula freqüente para expressar a consangüinidade é "meu osso e minha carne" (Gn 29:14; Jz 9:2; 2Sm 5:1; 19:12). No relato do Dilúvio, "toda carne" (Gn 6:17, 19) denota o vínculo mais amplo da família humana.

A CARNE COMO NATUREZA HUMANA EM SUA FRAQUEZA

A carne-*bashar* é também empregada na Bíblia para caracterizar a fraqueza e fragilidade da natureza humana. Hans Walter Wolff intitulou o capítulo sobre "carne-*bashar*" como "o homem em sua enfermidade".[46] O título reflete o freqüente emprego de "carne" no Antigo Testamento para indicar a "nulidade" humana aos olhos de Deus. Lemos em Jó 34:14, 15: "Se Deus pensasse apenas em si mesmo, e para si recolhesse o seu espírito e o seu sopro, toda carne [*bashar*] juntamente expiraria e o homem voltaria para o pó". Porque os seres humanos são carne (fracos e frágeis), Deus se recorda deles: "Ele, porém, que é misericordioso, perdoa a iniqüidade (...) Lembra-se de que eles são carne [*bashar*], vento que passa e já não volta" (Sl 78:38, 39).

Em um relacionamento com Deus, o homem é carne, uma criatura dependente dele para a contínua existência. "Toda a carne [*bashar*] é erva, e toda a sua glória como a flor da erva" (Is 40:6). Por serem os humanos carne, acham-se impotentes diante de Deus. "Em Deus (...) ponho a minha confiança e nada temerei. Que me pode fazer o mortal [a carne-*bashar*, VKJ]?" (Sl 56:4, cf. Is 31:3). Conseqüentemente, é imperativo que os seres humanos confiem em Deus e não em sua "carne" (recursos humanos). "Maldito o homem que confia no homem, faz da carne mortal [*bashar*] o seu braço" (Jr 17:5). Neste texto, "carne-*bashar*" denota a oposição humana a Deus. A carne não é intrinsecamente má do ponto de vista ético. Pode ser fraca, mas não inerentemente má em si. Quando um "coração de pedra" é transformado em um "coração de carne", torna-se um coração que obedece a Deus (Ez 11:19). Por causa de seus dotes naturais, a carne pode tornar-se orgulhosa, iludir-se e conseqüentemente tornar-se antagônica a Deus. O último significado transfere-se ao Novo Testamento onde Paulo o desenvolve mais do que outros autores.

CONCLUSÃO

Nosso estudo do significado e emprego de "carne-*bashar*" no Antigo Testamento revela que a palavra geralmente é empregada para descrever a *realidade concreta* da existência humana da perspectiva de sua fraqueza e fragilidade. Contrariamente ao dualismo clássico, o Antigo Testamento nunca vê a carne e a alma como duas formas

diferentes de existência. Antes, são manifestações da mesma pessoa e, conseqüentemente, muitas vezes são empregadas intercambiavelmente. Um bom exemplo se encontra em Salmos 84:2, onde a alma, o coração e a carne expressam o mesmo anseio por Deus: "A minha alma suspira e desfalece pelos átrios do Senhor; o meu coração e a minha carne [*bashar*] exultam pelo Deus vivo!" Na perspectiva do Antigo Testamento quanto à natureza humana nada *há* que seja meramente físico. Qualquer parte física do corpo humano pode expressar também funções psicológicas.

O ponto de vista holístico da natureza humana tornou possível aos autores bíblicos verem o corpo e a alma como expressões do mesmo organismo. Pedersen corretamente faz notar que "a proposição de que a alma é carne é indissoluvelmente ligada com o inverso disso, como seja, que a carne é alma".[47] Os dois estão indissoluvelmente ligados porque o corpo é a forma exterior da alma e a alma é a vida interior do corpo.

A natureza humana como coração

No ponto de vista bíblico da natureza humana, o coração é o órgão central e unificador da vida pessoal. As palavras hebraicas traduzidas por "coração" são *leb* e *lebab*, que se acham juntas 858 vezes.[48] Isso torna o coração o termo mais comum dentre todos os empregados para descrever a natureza humana. Walther Eichrodt nota que "dificilmente há um processo espiritual que não possa ser relacionado de algum modo com o coração. Ele é tomado como o órgão igualmente do sentimento, atividades intelectuais e a ação da vontade".[49]

O coração no pensamento bíblico é a fonte da vida individual, a derradeira origem das energias físicas, intelectuais, emocionais e volitivas, e, conseqüentemente, a parte da pessoa que normalmente tem contato com Deus. No interior do coração estão os pensamentos, as atitudes, os temores, e as esperanças que determinam a personalidade ou caráter do indivíduo. Muitas das funções do coração correspondem às funções da alma. Isso se dá porque no ponto de vista bíblico da natureza humana, nenhuma distinção radical existe entre os vários aspectos do indivíduo.

O coração é a sede das emoções

Todas as emoções de que uma pessoa é capaz são atribuídas ao coração.

> O coração pode ser ou estar alegre (Pv 27:11; At 14:17), triste (Nm 2:2), perturbado (2Rs 6:11), corajoso (2Sm 17:10), desanimado (Nm 32:7), temeroso (Is 35:4), invejoso (Pv 23:17), confiante (Pv 31:11), generoso (2Cr 29:31), movido pelo ódio (Lv19:17) ou amor (Dt 13:3).[50]

As emoções do coração são retratadas vívida e concretamente. Diz-se que o coração desfalece (Gn 42:28), desmaia (Gn 45:26), excita-se (Sl 38:10), estremece (1Sm 28:5), agita-se (Pv 23:17; Dt 19:6), adoece (Pv 13:12). O estado do coração determina toda manifestação da vida. "O coração alegre aformoseia o rosto, mas com a tristeza do coração o espírito se abate" (Pv 15:13). Mesmo a saúde é afetada pela condição do coração. "O coração alegre é bom remédio, mas o espírito abatido faz secar os ossos" (Pv 17:22).

AS PARTES ÍNTIMAS COMO SEDE DAS EMOÇÕES

Para efeito de clareza, devemos acrescentar que a sede das emoções é encontrada não somente no coração, mas também nas partes íntimas do corpo humano, referidas em hebraico pelo termo *qereb*, "intestinos". É impressionante como o Antigo Testamento considera algumas dessas partes íntimas do corpo como o local e fonte das capacidades humanas superiores. Como Hans Walter Wolff ressalta, "as partes íntimas do corpo e seus órgãos são ao mesmo tempo o portador dos impulsos éticos e espirituais do homem".[51]

Uns poucos exemplos servem para ilustrar este ponto. Jeremias pergunta ao povo de Jerusalém: "Até quando hospedarás contigo os teus maus pensamentos?" (Jr 4:14). Aqui, a expressão "hospedarás contigo" traz "*qereb*-nos intestinos", como a localização dos maus pensamentos. Provérbios 23:16 diz: "Exultará o meu íntimo ['rins-*kelayot*', VKJ], quando os teus lábios falarem coisas retas". O salmista agradece a Deus por aconselhá-lo e porque "durante a noite o meu coração ['rins-*kelayot*', VKJ] me ensina" (Sl 16:7).

Em outra parte, o salmista associa os rins com o coração como os órgãos mais sensíveis: "Quando o coração se me amargou e as entranhas ['rins-*kelayot*', VKJ] se me comoveram" (Sl 73:21). Aqui, os rins agem como consciência do indivíduo. O fígado também pode servir para expressar profunda dor. Jeremias lamenta: "Com lágrimas se consumiram os meus olhos, turbada está a minha alma, o meu coração ['fígado-*kabed*', VKJ] se derramou de angústia por causa da calamidade da filha do meu povo".

Essa breve digressão sobre as partes interiores do corpo teve intenção de demonstrar que estas podem agir como a sede das emoções, do mesmo modo que o coração. Isso é possível porque no pensamento holístico bíblico uma parte da pessoa pode às vezes representar o organismo inteiro.

O CORAÇÃO COMO SEDE DO INTELECTO

Na maioria dos casos, o coração na Bíblia denota o centro da vida intelectual, precisamente o que atribuímos à cabeça ou ao cérebro. Ao contrário de nossa cultura ocidental, onde o coração é associado primariamente com emoções e sen-

timentos, na Bíblia o coração é o centro de raciocínio da pessoa que determina o que ela é: "Porque assim como imagina em sua alma, assim ele é" (Pv 23:7).

Provérbios 15:14 descreve a função essencial do coração no sentido bíblico: "O coração entendido procura o conhecimento". O coração busca o conhecimento não meramente por causa do conhecimento, mas para capacitar o indivíduo a tomar decisões morais responsáveis. É altamente significante o fato que o termo "coração-*leb*" ocorre com uma freqüência muito maior na literatura de sabedoria (99 vezes somente em Provérbios, 42 vezes em Eclesiastes, e 51 vezes no altamente didático livro de Deuteronômio).[52]

A grande sabedoria de Salomão consistia no fato de que ele não pediu por longa vida ou riquezas, mas por um coração entendido: "Dá, pois, ao teu servo coração compreensivo para julgar a teu povo para que prudentemente discirna entre o bem e o mal; pois quem poderia julgar a este grande povo?" (1Rs 3:9). O coração entendido que Salomão solicitou é o que chamaríamos de uma mente com discernimento. Por causa de seu caráter concreto, a língua hebraica dificilmente pode expressar a idéia de "pensar", exceto para a sentença "disse contigo" ["dizer no coração", VKJ] (Gn 27:41; Sl 10:6). É com o coração que uma pessoa planeja (Pv 16:9), busca conhecimento, compreende (Ec 8:16), e medita sobre as profundas coisas da vida (Sl 4:4).

Sendo o centro da razão, o coração é também o centro da vontade e, daí, da vida moral. O coração pode planejar coisas perversas (Pv 6:18) e tornar-se corrompido (Pv 11:20). Pode elevar-se com orgulho (Dt 8:14), endurecer-se (Zc 7:12), teimar (Jr 3:17), ou desviar-se de Deus (1Rs 11:2). Por outro lado, o bom coração é perfeito (1Rs 8:61), ou inculpável (Sl 119:80), puro (Sl 51:10), reto (Sl 32:11). O coração pode ser purificado (Sl 73:13) ou renovado (Ez 18:31). Um novo coração torna possível internalizar a vontade de Deus como revelada em sua lei (Ez 11:19; 36:26).

O coração se comunica com Deus

Como o centro do raciocínio da personalidade humana, o coração é capaz de comunicar-se com Deus. O coração fala a Deus (Sl 27:8), recebe sua palavra (Dt 30:14), e confia nele (Sl 28:7). Deus pode dar ao homem um coração entendido (1Rs 3:9) ou retirar todo entendimento (Jó 12:24). Para seus misteriosos propósitos, Deus pode endurecer o coração (Êx 4:21) ou pode amolecê-lo (Ed 6:22).

Sendo que em resultado da queda, o coração é inclinado para o mal, a transformação do coração ocorre pela divina graça. Deus promete escrever a sua lei nos corações humanos (Jr 31:33) e criar um novo coração nos seres humanos (Sl 51:10). Ele removerá o coração endurecido e o substituirá com um coração receptivo (Ez 36:26). No Novo Testamento nos é dito que Deus derramou o seu amor nos corações humanos (Rm 5:5). Cristo habita no coração humano (Ef 3:17) e sua paz ali reina (Cl 3:15).

Conclusão

Esta breve pesquisa das funções do coração no Antigo Testamento mostra que o coração é o centro e fonte de todas as atividades religiosas, intelectuais e morais. Mais do que qualquer outro termo veterotestamentário, o coração expressa o centro mais profundo da existência humana, o que uma pessoa realmente é no mais íntimo de seu ser. Como declarado em 1 Samuel 16:7, "O homem vê o exterior, porém o Senhor vê o coração".

Em muitas maneiras, o coração é o centro unificador da pessoa integral, corpo e alma. Algumas das funções do coração sobrepõem-se àquelas da alma, mas isto não surpreende porque, segundo a perspectiva holística bíblica, não ocorre distinção radical entre a alma e o coração. Jesus disse: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento" (Mt 22:37).

"O coração", escreve Pedersen, "é a totalidade da alma como um poder de caráter e operacional (...) *Nephesh* é a alma na soma de sua totalidade, tal como se apresenta; o coração é a alma em seu valor mais íntimo".[53] O que é dito a respeito da alma muitas vezes pode ser aplicado ao coração. A unidade funcional que encontramos entre o corpo, a alma e o coração nega o ponto de vista dualístico da natureza humana, que separa a alma do corpo. Apesar de os dualistas verem as funções espirituais e morais da natureza humana como uma prerrogativa da alma, elas são muitas vezes atribuídas ao coração, demonstrando que na Bíblia a alma não existe e não opera como uma essência distinta, imaterial, à parte do corpo.

A natureza humana como espírito

Até aqui, temos visto que o Antigo Testamento define a natureza humana como uma unidade, o homem sendo uma alma (ser vivente) segundo um aspecto, *carne* (ser físico) segundo outro aspecto, e coração (ser racional) por outro aspecto ainda. Há mais um importante aspecto a ser considerado, qual seja, o homem como espírito. O termo "espírito" traduz o hebraico *ruach* e seu equivalente neotestamentário *pneuma*. Estudaremos este último no capítulo 3, onde examinamos o ponto de vista do Novo Testamento sobre a natureza humana.

O estudo da presença do espírito de Deus nos seres humanos é importante porque os dualistas freqüentemente identificam o espírito de Deus numa pessoa com a alma dada por Deus para cada indivíduo e a Ele retornando quando da morte. Assim, nossa preocupação é estabelecer, primeiro, a natureza do espírito de Deus numa pessoa, e, em segundo lugar, se o espírito nos seres humanos é um componente distinto e separado da natureza humana ou um aspecto indivisível da mesma.

Um exame superficial dos dados estatísticos do emprego do termo "espírito-*ruach*" no Antigo Testamento demonstra que há pelo menos duas coisas singulares a respeito deste termo que ocorre num total de 389 vezes. Primeiramente, não menos do que 113 vezes *ruach*-espírito denota o poder natural do vento. Deste modo, é um termo associado com a manifestação de poder. Em segundo lugar, 35 por cento das vezes (136 vezes) *ruach*-espírito refere-se a Deus. Somente 33 por cento das vezes (129 vezes) refere-se aos homens, animais e falsos deuses. Isso é surpreendente em face do fato de que "carne-*bashar*" nunca é aplicado a Deus, e "alma-*nephesh*" somente se aplica a Deus em três por cento dos casos (21 vezes).[54]

À base desses dados estatísticos, Hans Walter Wolff corretamente conclui que "'*ruach* [espírito]' deve, a partir do próprio início, apropriadamente ser chamado um termo teoantropológico",[55] isto é, um termo com conotações divino-humanas. A Bíblia aplica *ruach*-espírito tanto a Deus quanto ao homem. Para entender o conceito bíblico do espírito do homem é importante entender o significado bíblico do espírito de Deus. Iremos nos empenhar em fazer isso examinando especialmente como o espírito de Deus opera dentro da natureza humana.

O sentido de "espírito-ruach"

O termo hebraico geralmente traduzido por "espírito" é *ruach*, que literalmente significa "ar em movimento, vento". Assim, em Gênesis 1:2, o espírito-*ruach* de Deus movia-se sobre as águas e em Isaías 7:2, "como se agitam as árvores do bosque". Wolff assinala que *ruach* não significa o ar estático, mas o "ar em movimento"[56] que gera considerável poder. Não surpreende que o poder formidável do vento [*ruach*] é freqüentemente visto como uma manifestação do poder de Deus. O vento oriental [*ruach*] traz gafanhotos (Êx 10:13). Um vento poderoso [*ruach*] sopra sobre a Terra e faz com que as águas do dilúvio baixem (Gn 8:1).

O poder manifesto pelo vento é associado nas Escrituras ao sopro de Deus, que é seu poder criativo e sustentador. Encontramos esse uso pela primeira vez em Gênesis 2:7: "Então formou o Senhor ao homem do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego [*neshamah*] de vida, e o homem passou a ser alma vivente".

Antes examinamos esse grande texto para assegurar-nos da ligação entre "fôlego de vida" e "alma vivente". Agora buscamos entender mais plenamente como o "fôlego de vida" leva o homem a tornar-se uma alma vivente. A palavra hebraica empregada para fôlego aqui não é *ruach*-espírito, mas o termo raramente utilizado *neshamah*-fôlego. O significado dos dois termos é semelhante, como indicado pelo fato de que aparecem em paralelo em cinco passagens (Is 42:5; Jó 27:4; 32:8; 33:4; 34:14, 15). Jó 33:4 declara: "O espírito [*ruach*] de Deus me fez; e o sopro do Todo-poderoso me dá vida". Uma vez mais: "se Deus pensasse apenas

em si mesmo, e para si recolhesse o seu espírito [*ruach*] e o seu sopro [*neshamah*], toda a carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó" (Jó 34:14, 15).

Nestas passagens, *neshamah* e *ruach* são utilizadas como sinônimos, contudo parece haver uma leve diferença entre os dois termos. *Neshamah* denota respiração física calma, pacífica, enquanto *ruach* descreve uma forma mais ativa e dinâmica de respiração. *Ruach* parece também ser o agente que torna a respiração possível. "Enquanto em mim estiver a minha vida ["fôlego-*neshamah*",VKJ] , e o sopro [*ruach*] do Todo-poderoso nos meus narizes..." (Jó 27:3). Aqui a respiração-*neshamah* está na pessoa, enquanto o espírito-*ruach* está no respirar através das narinas. "Assim diz Deus, o Senhor (...) que dá fôlego de vida [*neshamah*] ao povo que nela está, e o espírito [*ruach*] aos que andam nela" (Is 42:5). Aqui espírito-*ruach* significa mais do que respirar porque é dado somente "aos que andam nela". É como se a respiração-*neshamah* fosse uma das manifestações do espírito-*ruach* de Deus. O último termo tem significados e funções mais amplos. Uma das funções do espírito de Deus é conceder a vida e sustê-la mediante o processo de respiração. "O fôlego vital de Deus é dom de Deus; ele respira por cortesia do espírito de Deus".[57]

É interessante observar que a leitura marginal de Gênesis 7:22 na Versão Autorizada (em inglês) verte "o fôlego de vida" como "o fôlego do espírito de vida". Essa tradução literal do hebraico transmite a idéia de que o fôlego de vida [*neshamah*] deriva do espírito [*ruach*] que concede vida. Comentando este texto, Basil Atkinson escreve:

> *Neshamah* [fôlego] parece ser uma propriedade ou porção da *ruach* [espírito] e ser concernente com o que hoje chamaríamos de vida física. *Ruach, que* também é um princípio de vida, é muito mais amplo. Produz e sustém a vida interior e exterior do homem, seu intelecto, pensamentos abstratos, emoções e desejos, bem como cobre a ação integral da *neshamah* sobre a vida física.[58]

O ESPÍRITO COMO UM PRINCÍPIO DE VIDA

O uso paralelo de *neshamah*-fôlego de vida e *ruach*-espírito nos textos citados demonstra que o "fôlego de vida" é o espírito de Deus que transmite vida, manifesto na criação da vida humana e do universo como um todo. "Que variedade, Senhor, nas tuas obras (...) cheia está a Terra das tuas riquezas. Se ocultas o teu rosto, eles se perturbam; se lhes corta a respiração [*ruach*], morrem, e voltam ao seu pó. Envias o teu espírito [*ruach*] e eles são criados, e assim renovas a face da terra" (Sl 104:24, 29, 30). "Fôlego" e "espírito" aqui traduzem *ruach*, indicando assim que o "fôlego de vida" é igualado ao espírito de Deus que transmite vida e que cria e renova "a face da terra".

Há numerosos textos no Antigo Testamento em que o espírito-*ruach* refere-se ao princípio de vida presente nos seres humanos. Em Isaías 38:16, encontramos o rei

Ezequias declarando: "Senhor, por estas disposições tuas vivem os homens, e inteiramente delas depende o meu espírito [*ruach*]". A cláusula "depende o meu espírito" muito provavelmente refere-se à recuperação da saúde de Ezequias, uma vez que o texto prossegue dizendo: "Portanto, restaura-me a saúde e faze-me viver" (Is 38:16). Aqui, o espírito-*ruach* é claramente identificado com vida. Não há qualquer sugestão de que o espírito no homem é um componente independente e imortal da natureza humana. Antes, é o princípio animador de vida visível mediante a respiração.

Ídolos que não têm qualquer vida são descritos como sem "fôlego-*ruach*". "Todo ourives é envergonhado pela imagem que ele esculpiu; pois as suas imagens são mentira, e nelas não há fôlego [*ruach*]" (Jr 10:4). "Eis que está coberto de ouro e de prata, mas no seu interior não há fôlego [*ruach*] nenhum" (Hc 2:19). Em ambos os textos, *ruach* é vertido como "fôlego" porque o respirar é uma manifestação do espírito de Deus na natureza humana. É evidente que os ídolos são destituídos de vida porque não contam com *ruach*, o princípio que anima a vida que capacita uma pessoa a respirar.

Ao descrever o destino do rei Zedequias às mãos de Nabucodonosor, Jeremias emprega uma interessante figura de linguagem: "O fôlego [*ruach*] de nossa vida, o ungido do Senhor foi preso nos forjes deles" (Lm 4:20). Aqui Zedequias é imaginado como a própria vida-*ruach* da nação que foi removida quando o rei foi levado em cativeiro. É onde temos um claro exemplo de *ruach* denotando o princípio de vida.

Falando de Sansão, Juízes 15:19 declara: "Tendo Sansão bebido, recobrou alento [*ruach*]" (Jz 15:19). Esse despertar não é da morte, mas da exaustão. Encontramos exatamente o mesmo emprego em 1 Samuel 30:12 e Daniel 10:17. Em todos esses casos, o espírito-*ruach* denota a renovação física da vida. Sendo um agente transmissor de vida, o espírito-*ruach* adequadamente pode representar também a renovação física da vida. A ligação entre espírito-*ruach* e vida é evidente.

Em sua famosa visão do vale dos ossos secos, Ezequiel propicia um exemplo muito expressivo do poder vivificador do espírito de Deus-*ruach*:

> Assim diz o Senhor Deus a estes ossos: Eis que farei entrar o espírito [*ruach*] em vós, e vivereis. (...) E sabereis que Eu sou o Senhor. (...) Vem dos quatro ventos, ó espírito [*ruach*], e assopra sobre eles, para que vivam. Então ele me disse: Profetizei como ele me ordenara, e o espírito [*ruach*] entrou neles e viveram e se puseram em pé (Ez 37:5, 6, 9, 10).

Aqui o fôlego de Deus é seu espírito vitalizador, como na criação do homem. O espírito transmissor de vida é identificado com o fôlego de Deus porque sua manifestação levou os corpos mortos a tomarem vida e respirarem novamente. O respirar é uma manifestação tangível da vida e assim propicia uma adequada metáfora para o princípio animador de vida do espírito.

O ESPÍRITO COMO PALAVRA DE DEUS

No Salmo 33:6 encontramos um interessante paralelismo entre o fôlego de Deus e sua palavra: "Os céus por sua palavra se fizeram, e pelo sopro [*ruach*] de sua boca o exército deles". Aqui, o fôlego-*ruach* de Deus age como sinônimo para a palavra de Deus porque ambos procedem de sua boca. O paralelismo sugere que o fôlego de Deus é mais do que ar que se move. Esse é o *poder de vida* manifesto mediante a palavra falada de Deus.

Outro exemplo em que a palavra de Deus está associada com *ruach*-espírito se acha em Salmos 147:18: "Manda a sua palavra, e o derrete; faz soprar o vento [*ruach*] e as águas correm". Aqui, a palavra de Deus está associada com *ruach*-fôlego ou vento, presumivelmente porque a fala é produzida pela respiração e procede da boca. Deus é descrito analogicamente de acordo com o processo humano de falar mediante a respiração.

Nunca devemos nos esquecer que os hebreus descreviam as coisas como as viam, concretamente, não abstratamente. Viam que a fala era causada pelo respirar, assim era natural associarem o hálito de Deus com sua palavra. Deste modo, o fôlego de Deus devia ser entendido não como o ar que se move, mas como o poder transmissor de vida manifesto mediante sua palavra falada. Quando Deus fala as coisas acontecem, porque sua palavra não é um discurso vazio, mas um poder transmissor de vida.

O ESPÍRITO COMO RENOVAÇÃO MORAL

A renovação ou recriação empreendida pelo espírito de Deus não é somente física, mas também moral. Davi orou: "Cria em mim, ó Deus, um coração puro, e renova dentro em mim um espírito [*ruach*] inabalável. Não me repulses da tua presença, nem me retires o teu santo espírito" (Sl 51:10, 11). O "espírito [*ruach*] inabalável" é a correta disposição de uma pessoa para com Deus que é tornado possível pelo "espírito [*ruach*] santo de Deus". Assim, o espírito-*ruach* é tanto o espírito de Deus quanto o espírito do homem. Deus concede o espírito para criar e suster a vida. O homem recebe o espírito para viver segundo a vontade de Deus. Friedrich Baumgarten escreve: "O espírito de Deus é um poder criativo e transformador, e seu propósito é criar uma esfera de religião e moralidade".[59]

Em Ezequiel encontramos o espírito-*ruach* empregado três vezes para o novo princípio regenerado de vida que Deus coloca dentro do crente quando ele se converte (Ez 11:19; 18:31; 36:26). "Dar-vos-ei coração novo, e porei dentro em vós espírito [*ruach*] novo; tirarei de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne". (Ez 36:26). Aqui, o "novo espírito-*ruach*" associa-se a um "novo coração", porque descobrimos que o coração é a mente, ou o centro de raciocínio do indivíduo. O "novo espírito-*ruach*" é uma atitude de voluntária obediência aos mandamentos de Deus que procede de uma renovação mental (Rm 12:2). Esse

significado é esclarecido pelo verso que vem logo a seguir: "Porei dentro em vós o meu espírito [*ruach*] e farei que andeis nos meus estatutos, guardeis os meus juízos e os observeis" (Ez 36:27). É mediante o poder capacitador do espírito de Deus que nossa mente é renovada de modo a que possamos viver de acordo com os princípios morais que Deus revelou para o nosso bem-estar.

O ESPÍRITO COMO PODER CAPACITADOR

O espírito de Deus é manifestado somente na criação e sustentação da vida, mas também em equipar os indivíduos para tarefas específicas. Quando Deus comissionou Gideão para livrar os israelitas da tirania de Midiã, "Então o espírito [*ruach*] do Senhor revestiu a Gideão" (Jz 6:34) e capacitou-o a conduzir os israelitas à vitória. Foi o espírito do Senhor que equipou Gideão para a tarefa, porque ele questionava suas próprias qualificações: "Ai, Senhor meu, com que livrarei a Israel? Eis que a minha família é a mais pobre em Manassés, e eu o menor da casa de meu pai" (Jz 6:15).

A mesma coisa ocorreu com Jefté: "Então o espírito [*ruach*] do Senhor veio sobre Jefté; e atravessando este por Gileade e de Mispa de Gileade contra os filhos de Amom" (Jz 11: 29, 32). Em tais casos, o espírito de Deus capacitou certos dirigentes israelitas a realizar atos sobre-humanos em momentos críticos.

O espírito de Deus também foi concedido a líderes nacionais para levarem a cabo o plano de Deus para Israel. Quando o "espírito do Senhor" veio sobre Saul, ele transformou-se "em outro homem" (1Sm 10:6). Semelhantemente, quando Samuel ungiu a Davi para suceder a Saul como rei, "daquele dia em diante o espírito [*ruach*] do Senhor se apossou de Davi" (1Sm 16:13). Observe-se que Davi foi ungido rei, tendo-se "retirado de Saul o espírito [*ruach*] do Senhor" (1Sm 16:14). O espírito que deixou Saul dificilmente poderia ser sua alma que partiu para Deus, uma vez que ele continuou vivo. A retirada do espírito desqualificou Saul como rei de Israel, enquanto a concessão do espírito a Davi qualificou-o para reinar sobre o povo.

É evidente que o espírito que Deus concedeu a Gideão e Jefté para julgarem e a Davi para reinar não é o mesmo "fôlego de vida" que está presente em todo ser humano. Este último é o princípio de vida que anima todo ser humano, enquanto o primeiro é o espírito de Deus concedido à indivíduos escolhidos para equipá-los para uma missão especial. No caso de Bezazel, por exemplo, o espírito de Deus equipou-o com talentos especiais para a edificação do santuário. "E o enchi do espírito de Deus, de habilidade, de inteligência, e de conhecimento, em todo artifício, para elaborar desenhos e trabalhar em ouro, em prata, em bronze, e para lapidação de pedras de engaste, para entalho de madeira, para toda sorte de habilidades" (Êx 31:3-5).

O espírito de Deus comissionava profetas para comunicarem mensagens especiais para o povo. Ezequiel declara: "Então entrou em mim o espírito, quando falava comigo, e me pôs em pé, e ouvi o que me falava". Repetidamente, os profetas dizem que o espírito do Senhor veio sobre eles. Zacarias fala da "lei, nem as palavras que o Senhor dos exércitos enviara pelo seu espírito [*ruach*] mediante os profetas que nos precederam" (Zc 7:12).

A concessão do espírito de Deus é vista como uma comissão oficial divina. Em Isaías 61, o Servo do Senhor, o Messias, é ungido pelo espírito para a sua missão: "O espírito [*ruach*] do Senhor está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas-novas aos quebrantados, enviou-me a curar os quebrantados de coração, a proclamar libertação aos cativos, e a pôr em liberdade os algemados" (Is 61:1). Joel profetizou do tempo messiânico quando o espírito de Deus seria derramado sobre todo crente: "E acontecerá que derramarei o meu espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos velhos sonharão, e vossos jovens terão visões". Nesses casos, o espírito de Deus opera não como o princípio animador da vida física, mas como o agente que equipa os crentes para o serviço.

O ESPÍRITO COMO A DISPOSIÇÃO DE UM INDIVÍDUO

A idéia de poder manifesto pelo espírito-*ruach* é levada ao que chamaríamos a disposição ou impulso dominante de um indivíduo. Uma pessoa viva tem impulsos que o dominam, ou, pelo menos, tentam fazê-lo, e que ele deve vencer. Isso é freqüentemente expresso no Antigo Testamento pelo termo espírito-*ruach*, e caracteriza o espírito humano muitas vezes antagônico a Deus. Oséias queixa-se de que um "espírito [*ruach*] de prostituição" iludiu os sacerdotes (Os 4:12). Ezequiel denunciou os "profetas loucos, que seguem o seu próprio espírito sem nada ter visto" (Ez 13:3). Salmos 78:8 fala da geração do deserto "cujo espírito [*ruach*] não foi fiel a Deus". Provérbios 25:28 compara um homem que não "tem domínio próprio" ["não governa seu próprio espírito-*ruach*", VKJ] a uma cidade sem muros. Eclesiastes diz que "melhor é o paciente ['em espírito-*ruach*', VKJ] do que o arrogante ['orgulhoso em espírito-*ruach*', VKJ]". Em todos esses exemplos, o espírito denota uma atitude de obediência ou desobediência a Deus. Assim, não é para ser confundido com a função transmissora de vida do espírito de Deus.

Às vezes, o espírito-*ruach* é a sede da dor, geralmente referido no hebraico como "amargura do espírito". É-nos dito que o povo de Israel não atendeu "a Moisés por causa da ânsia de espírito [*ruach*] e da dura escravidão" (Êx 6:9). Ana disse ao sacerdote, "sou mulher atribulada de espírito [*ruach*]; não bebi nem vinho nem bebida forte; porém venho derramando a minha alma perante o Senhor" (1Sm 1:15). Aqui o espírito abatido é comparado com o esvaziamento da alma perante Deus.

O espírito e a alma são mencionados juntos porque ambos representam a vitalidade da vida afetada pelo sofrimento. Em Provérbios 15:13, lemos que "com a tristeza do coração o espírito [*ruach*] se abate". Aqui, descobrimos que o coração é a sede do sofrimento, mas o sofrimento despedaça o espírito ou a vida íntima de uma pessoa. A interação entre espírito e alma, ou coração e espírito, faz-nos lembrar o entendimento holístico bíblico da natureza humana, seus vários aspectos sendo todos partes de um ser humano indivisível.

Há casos em que o espírito-*ruach* é a sede das emoções. Provérbios 16:32 declara: "Melhor é o longânimo do que o herói de guerra, e o que domina o seu espírito [*ruach*] do que o que toma uma cidade". Governar o espírito de alguém significa controlar o temperamento ou ira. Em vários exemplos, *ruach* é traduzido como "ira" (Jz 8:3; Ez 3:14; Pv 14:29; 16:32; Ec 7:9; 10:4). Noutros textos, *ruach* denota coragem: "Ouvindo isto, desmaiou-nos o coração, e em ninguém mais há ânimo [*ruach*] algum" (Js 2:11).

Há também passagens em que espírito-*ruach* é empregado com o sentido de tristeza: "Porque o Senhor te chamou como a mulher desamparada e de espírito [*ruach*] abatido" (Is 54:6). "Perto está o Senhor dos que têm o coração quebrantado, e salva os de espírito [*ruach*] oprimido" (Sl 34:18).[60] O espírito-*ruach* também pode denotar contrição e humildade. Assim sendo, temos a bela passagem em Isaías 57:15: "Habito no alto e santo lugar, mas habito também com o contrito e abatido de espírito [*ruach*], para vivificar o espírito [*ruach*] dos abatidos, e vivificar o coração dos contritos". Novamente em Isaías 66:2: "O homem para quem olharei é este: o aflito e abatido de espírito [*ruach*], e que treme diante da minha palavra".

Este breve levantamento dos vários empregos de espírito-*ruach* no Antigo Testamento demonstrou que o espírito é um princípio vital que deriva de Deus e mantém a vida humana. Numa maneira figurada, o espírito-*ruach* é empregado para referir-se à renovação moral interior, boas ou más disposições, impulsos dominantes, dor, coragem, tristeza, contrição e humildade. Nenhum dos empregos que estudamos sugere que o espírito retém consciência ou personalidade quando deixa uma pessoa por ocasião da morte. A função do espírito como transmissor de vida e princípio sustentador cessa quando a pessoa morre.

A partida do espírito na morte

Onze passagens do Antigo Testamento falam da partida ou remoção do espírito por ocasião da morte.[61] Destas, quatro merecem atenção especial porque são freqüentemente utilizadas para apoiar a crença de que por ocasião da morte o espírito vai para Deus, levando consigo a personalidade e a consciência do indivíduo que falece.

Ao predizer a morte do Senhor na cruz, o Salmo 31:5 declara: "Nas Tuas mãos entrego o meu espírito [*ruach*]". O "espírito" que Cristo entregou nas mãos

de seu Pai nada mais era do que sua vida humana que estava deixando nas mãos de seu Pai para aguardar sua ressurreição. Ao dele partir o princípio animador de vida, o Senhor morreu e mergulhou em inconsciência.

Falando de criaturas marinhas, o salmista declara: "Se lhes cortas a respiração [*ruach*], morrem, e voltam ao seu pó" (Sl 104:29). Ninguém alegará que o espírito-*ruach* dos peixes quando morrem leva consigo consciência e personalidade. Temos razão para crer que o mesmo seja verdade para os seres humanos, porque a mesma expressão é empregada para ambos. De fato, no verso seguinte a criação dos animais é descrita por meio do espírito divino transmissor de vida, como é a criação do homem: "Envias o teu espírito, eles são criados, e assim renovas a face da Terra" (Sl 104:30).

Como a criação da vida é metaforicamente representada por enviar o espírito de Deus, assim a terminação da vida, morte, é descrita como a retirada ou remoção do fôlego de Deus. A última é claramente expressa em Jó 34:14, 15: "Se Deus (...) para si recolhesse o seu espírito [*ruach*] e o seu sopro [*neshamah*], toda carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó". Novamente, o mesmo pensamento é expresso na bem conhecida passagem de Eclesiastes 12:7: "E o pó volte à terra, como o era, e o espírito volta a Deus, que o deu".

Estes últimos dois textos são muito importantes, porque são comumente citados para apoiar a crença de que o "espírito-*ruach*" que retorna para Deus é a alma que deixa o corpo por ocasião da morte transportando consciência e personalidade. Esta interpretação carece de respaldo bíblico por quatro principais razões. Primeiramente, em parte alguma na Bíblia é o fôlego de Deus ou espírito identificado com a alma humana. A existência da alma depende da presença do fôlego [*neshamah*] ou espírito [*ruach*] transmissor de vida. E quando o espírito transmissor de vida é retirado, uma pessoa cessa de ser uma alma vivente e torna-se uma alma morta. Assim, o salmista diz: "Sai-lhes o espírito [*ruach*] e eles tornam ao pó; nesse mesmo dia perecem todos os seus desígnios" (Sl 146:4).

Em segundo lugar, em parte alguma a Bíblia sugere que o espírito transmissor de vida que retorna para Deus continua a existir como uma alma imaterial do corpo que morreu. Pelo contrário, a Bíblia ensina que quando Deus retira o seu fôlego de vida ou espírito de vida, o resultado não é a sobrevivência da alma, mas a morte da pessoa total, "perecem todos os seus desígnios" ["pensamentos", VKJ] (Sl 146:4), porque não há mais consciência. A morte aplica-se tanto ao corpo quanto à alma, porque, como vimos, ambos são inseparáveis. O corpo é a forma exterior da alma e a alma é a forma interior do corpo.

Em terceiro lugar, o espírito que retorna para Deus refere-se a todos os homens ("toda carne"), não somente o dos bons. Os que alegam que o espírito de todas as pessoas, salvas e perdidas, vão para Deus para julgamento ignoram que as Escrituras ensinam que o julgamento tem lugar, não quando da morte, mas por ocasião da vinda do Senhor no fim do mundo.

Em quarto lugar, a Bíblia nunca sugere que o fôlego de vida torna o seu possuidor imortal ou isento de morte. Em nenhuma das 389 ocorrências de *ruach*-espírito no Antigo Testamento há qualquer sugestão de que *ruach*-espírito seja uma entidade inteligente da natureza humana capaz de existência à parte de um corpo físico. Pelo contrário, a Bíblia fala da morte daqueles que possuem o fôlego de vida: "Porque eis que estou para derramar águas em dilúvio sobre a Terra para consumir toda carne em que há fôlego de vida [*ruach*] debaixo dos céus; tudo o que há na Terra perecerá [*gava*-deixa de respirar]" (Gn 6:17). "Pereceu toda carne que se movia sobre a Terra. (...) Tudo o que tinha fôlego de vida [*ruach*] em suas narinas, tudo o que havia em terra seca, morreu [*gava*-deixou de respirar]" (Gn 7:21, 22).

É evidente a partir de textos como estes que possuir o fôlego ou o espírito de vida não significa ter uma alma imortal. O fôlego de vida é simplesmente o dom de vida dado aos seres humanos e animais pela duração de sua existência terrena. O espírito ou fôlego de vida que retorna para Deus por ocasião da morte é simplesmente o princípio de vida concedido por Deus tanto para os seres humanos quanto para os animais. Este ponto é claramente exposto em Eclesiastes 3:19: "Porque o que sucede aos filhos dos homens, sucede aos animais; o mesmo lhes sucede; como morre um, assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida [*ruach*], e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais". Os que alegam que os animais não possuem o espírito [*ruach*] de vida, mas somente o fôlego [*neshamah*] de vida ignoram o que tanto Eclesiastes 3:21 quanto Gênesis 7:15, 22 claramente expressam ao dizer que os animais possuem o mesmo espírito-*ruach* de vida concedido aos seres humanos.

Não há indicação na Bíblia de que o espírito de vida dado ao homem por ocasião da criação fosse uma entidade consciente antes de ter sido dado. Isso nos dá razão para crer que o espírito de vida não tem personalidade consciente quando retorna para Deus. O espírito que retorna para Deus é simplesmente o princípio animador de vida concedido por Deus tanto para homens quanto animais pela duração de sua existência terrestre.

Conclusão

Chegamos ao final da nossa investigação de quatro destacados termos empregados no Antigo Testamento para descrever a natureza humana, quais sejam, alma, corpo, coração e espírito. Constatamos que esses termos não representam entidades diferentes, cada uma com seu próprio conjunto de funções, mas diferentes funções que são inter-relacionadas e integradas dentro do mesmo organismo. O Antigo Testamento considera a natureza humana como uma unidade, não uma dicotomia. Não há contraste entre o corpo e a alma, como esses termos nos sugerem.

A alma não é uma parte imaterial, imortal da natureza humana que se contrasta com o corpo, mas designa o princípio de vitalidade ou vida na natureza humana. A última é composta de uma forma que consiste do pó e um princípio vital, chamado ocasionalmente fôlego (*neshamah*) e geralmente espírito (*ruach*), soprado nele por Deus. O corpo e o divino sopro juntamente constituem a alma vital, ativa-*nephesh*. A sede da alma é o sangue, porque é visto como a manifestação tangível da vitalidade da vida.

Desde o princípio de vida, o termo "alma-*nephesh*" é estendido para incluir o sentimento, paixões, vontade, e personalidade de um indivíduo. Pode então ser empregado como sinônimo para o próprio homem. As pessoas são contadas como almas (Gn 12:5; 46:27). A morte afeta a alma-*nephesh* (Nm 23:10) bem como o corpo.

O espírito-*ruach*, que literalmente significa "ar em movimento, vento", é freqüentemente empregado para Deus. O espírito-*ruach* de Deus é o seu fôlego, ou seja, o seu poder manifestado em criar e suster a vida (Sl 33:6; 104:29, 30). A respiração humana-*ruach* deriva do fôlego-*ruach* de Deus (Is 42:5; Jó 27:3). Em um sentido figurado, o espírito-*ruach* é expandido para referir-se à renovação moral interior, boas e más disposições, vida emocional e volitiva, assim sobrepondo-se um tanto à alma-*nephesh*. A diferença entre alma-*nephesh* e espírito-*ruach* é que este último designa principalmente uma pessoa vivente em relação com outros seres humanos, enquanto o último refere-se a uma pessoa em relação com Deus. Contudo, temos visto que nem a alma nem o espírito são considerados como parte da natureza humana capaz de sobreviver à morte do corpo.

As referências do Antigo Testamento à carne ou ao corpo nunca sugerem que as funções corporais sejam puramente biológicas e independentes das funções psicológicas da alma. Não há distinção no Antigo Testamento entre órgãos físicos e espirituais, porque todo o conjunto de funções humanas mais elevadas tais como sentimento, pensamento, conhecimento, amor, observância dos mandamentos de Deus, louvor e oração são igualmente atribuídos aos órgãos "espirituais" da alma (ou espírito) e ao órgão "físico" do coração e, ocasionalmente, dos rins e intestinos.

Os órgãos corporais realizam funções psíquicas. Assim, o coração pensa, os rins se regozijam, o fígado lamenta, e os intestinos sentem simpatia. Isso é possível porque do ponto de vista holístico da natureza humana uma parte da pessoa pode às vezes representar o organismo integral.

As referências à partida (Gn 35:18) e retorno (1Rs 17:21, 22) da alma não podem ser legitimamente empregadas para apoiar o ponto de vista de que, por ocasião da morte, a alma deixa o corpo e retorna a ele por ocasião da ressurreição. Temos visto que a partida da alma é uma metáfora para a morte, indicando que a pessoa cessou de respirar. Semelhantemente, o retorno da alma é uma metáfora para a restauração da vida, indicando que a pessoa começou a respirar novamente. O que é verdadeiro com relação à alma é também verdadeiro quanto ao fôlego de vida ou espírito que retorna

para Deus por ocasião da morte. O que retorna a Deus não é uma alma imortal, mas simplesmente o princípio animador da vida concedido por Deus tanto aos seres humanos quanto aos animais pela duração de sua existência terrena.[62]

Ralph Walter Doermann chega basicamente à mesma conclusão em sua dissertação doutoral "*Sheol* no Antigo Testamento", apresentada em 1961 na Universidade Duke. Ele escreveu:

> É evidente do ponto de vista hebraico da unidade psicossomática do homem que há pouco espaço para uma crença na "imortalidade da alma". Ou a pessoa inteira viveu ou a pessoa inteira desce à morte, a forma mais *fraca* de vida. Não houve existência independente para a *ruach* [espírito] à parte do corpo. Com a morte do corpo, o *ruach* [espírito] impessoal "volta para Deus que o deu" (Ec 12:7) e o *nephesh* foi destruído, embora estivesse presente num sentido muito débil nos ossos e sangue. Quando esses foram sepultados ou cobertos, a pouca vitalidade que permaneceu foi anulada.[63]

Resumindo nossa conclusão, podemos dizer que o ponto de vista holístico do Antigo Testamento da natureza humana elimina a distinção entre corpo e alma como dois campos completamente diferentes da realidade. Ademais, remove a base para a crença na sobrevivência da alma por ocasião da morte do corpo. Nosso próximo passo será estabelecer se o Novo Testamento apóia ou modifica a perspectiva holística do Antigo Testamento a respeito da natureza humana. Esta questão é abordada no capítulo seguinte.

REFERÊNCIAS

[1] P. E. Hughes, *Hope for a Despairing World* (Grand Rapids, 1997), 50.

[2] Para uma pesquisa das várias interpretações da imagem de Deus no homem, ver H. D. McDonald, *The Christian View of Man* (Westchester, Illinois, 1981), 33-41.

[3] Por exemplo, C. Ryder Smith afirma que ambas as palavras hebraicas e seus equivalentes no grego sugerem uma semelhança física entre Deus e o homem (*The Bible Doctrine of Man* [Londres, 1951], 29-30). Semelhantemente, H. Gunkel apela ao evidente modo antropomórfico em que Deus é descrito no Antigo Testamento (*The Legend of Genesis* [Chicago, 1901], 8-10).

[4] R. Laird-Harris, *Man – God's Eternal Creation: A Study of Old Testament Culture* (Chicago, 1971), 24.

[5] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* I, XV, 3 (Londres, 1949), Vol. 1, 162, 165.

[6] É opinião expressa por Paul Jewett, que segue a Karl Barth em considerar a imagem de Deus no homem como precisamente o de macho e fêmea. Diz ele "Gênesis 1:27b ('macho e fêmea os criou') é uma exposição de 1:27a ('à imagem de Deus o criou')" (*Man: Male and Female* [Grand Rapids, 1975], 33).

[7] *Webster's New Collegiate Dictionary*, 1974 ed., s.v. "Soul."

[8] Claude Tresmontant, *A Study in Hebrew Thought* (Nova Iorque, 1960), 94. Este é um livro altamente recomendado sobre a diferença entre o pensamento grego e hebraico.

[9] Aubrey Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff, Wales, 1964), 19.
[10] Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (Londres, 1926), Vol. I, 99.
[11] Ibid., 99-100.
[12] Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Filadélfia, 1974), 10.
[13] Dom Wulstan Mork, *The Biblical Meaning of Man* (Milwaukee, Wisconsin, 1967), 34.
[14] Johannes Pedersen (referência 10), 171.
[15] H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (Edimburgo, 1952), 27.
[16] Dom Wulstan Mork (referência 13), 34.
[17] Norman Snaith, "Justice and Immortality", *Scottish Journal of Theology* 17, 3 (Setembro 1964), 312-313.
[18] Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality* (Londres, n. d.), 1-2.
[19] *Ibid.*, 2.
[20] *Ibidem.*
[21] Tory Hoff, "*nephesh* and the Fulfillment It Receives as *psyche*", em *Toward a Biblical View of Man: Some Readings*, eds. Arnold H. De Graaff e James H. Olthuis (Toronto, 1978), 103.
[22] Basil F. C. Atkinson (referência 18), 17.
[23] A tabulação é de Basil F. C. Atkinson (referência 18), 3.
[24] Hans Walter Wolff (referência 12), 10.
[25] Tory Hoff (referência 21), 98.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem.*
[28] Hans Walter Wolff (referência 12), 25.
[29] Dom Wulstan Mork (referência 13), 40.
[30] *Ibidem.*
[31] W. David Stacey, *The Pauline View of Man* (Londres, 1956), 87.
[32] Dom Wulstan Mork (referência 13), 41.
[33] Johannes Pedersen (referência 10), 179.
[34] *Ibid.*, 180.
[35] Edmund Jacob, "*Nephesh,*" *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich (Grand Rapids, 1974), Vol. 9, 621.
[36] Johannes Pedersen (referência 10), 171.
[37] Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Minneapolis, 1984), 49.
[38] Hans Walter Wolff (referência 12), 20.
[39] Edmund Jacob (referência 35), 619.
[40] Tory Hoff (referência 21), 101.
[41] Edmund Jacob (referência 35), 618.
[42] Basil F. C. Atkinson (referência 18), 10.
[43] As regras monásticas claramente revelam quão importante foi mortificar a carne propiciando ao corpo somente o que era indispensável para a sobrevivência, a fim de cultivar o bem-estar da alma. A regra beneditina, por exemplo, permite o uso de banhos aos doentes, mas restringe-os aos sãos: "O uso de banhos será oferecido ao enfermo tão freqüentemente quanto necessário: aos sãos, e especialmente aos jovens, muito raramente" (Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* [Oxford, 1967], 121).
[44] D. R. G. Owen, *Body and Soul* (Filadélfia, 1956), 167.
[45] *Ibid.*, 169.
[46] Hans Walter Wolff (referência 12), 26-31.
[47] Johannes Pedersen (referência 10), 178.

[48] A tabulação é de Hans Walter Wolff (referência 24), 40.
[49] Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Filadélfia, 1967), Vol. 2, 143.
[50] R. C. Dentan, "Heart," *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, 1962), Vol. 2, 549.
[51] Hans Walter Wolff (referência 24), 66.
[52] A tabulação é de Hans Walter Wolff (referência 24), 40.
[53] Johannes Pedersen (referência 10), 104.
[54] A tabulação é de Hans Walter Wolff (referência 24), 32.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] Dom Wulstan Mork (referência 13), 73.
[58] Basil F. C. Atkinson (referência 18), 18.
[59] Friedrich Baumgarten, "Spirit of God," *Bible Key Words* (Nova Iorque, 1961), 1.
[60] Ver também Ez 21:12; Êx 6:9; Is 61:3; 65:14; Dn 7:15.
[61] As referências veterotestamentárias à partida ou remoção do espírito por ocasião da morte são: Sl 31:5; 76:12; 104:29-30; 146:4; Jó 34:14-15; Ec 3:19-21; 8:8; 12:7.
[62] As referências veterotestamentárias da partida ou remoção do espírito na morte são: Sal. 31:5; 76:12; 104:29, 30; Jó 34:14, 15; Ecl. 3:19-21; 8:8; 12:7.
[63] Ralph Walter Doermann, "*Sheol* in the Old Testament" (Dissertação Ph. D. Duke University, 1961), 205.

CAPÍTULO 3

A VISÃO DA NATUREZA DO HOMEM NO NOVO TESTAMENTO

Em nossas Bíblias, a primeira página do Novo Testamento segue-se imediatamente à última página do Antigo Testamento. Isso pode sugerir a leitores desinformados que não há um intervalo de tempo entre os dois testamentos. Na realidade, cerca de quatro séculos os separam. Durante esse período intertestamentário, o povo judeu esteve exposto, tanto em seu lar, na Palestina, quanto na diáspora (dispersão), à cultura e filosofias helenísticas (gregas) de grande influência. O impacto do helenismo sobre o judaísmo é evidente em muitas áreas, inclusive na adoção do dualismo grego por algumas obras literárias judaicas produzidas nessa época.

A literatura judaica produzida durante o período intertestamentário é geralmente conhecida como livros apócrifos ou pseudepígrafos.[1] A maioria dos cristãos não considera esses livros não-canônicos como divinamente inspirados ou com a mesma autoridade dos livros da Bíblia. Mas isso não diminui o valor histórico dos textos, uma vez que são considerados uma importante fonte de informação sobre ocorrências históricas e ideológicas da época.

No que diz respeito à natureza e destino humanos, duas principais escolas de pensamento judaico mantiveram-se leais ao ponto de vista holístico da natureza humana do Velho Testamento e propiciam um destacado pano de fundo para a compreensão do Novo Testamento. O judaísmo palestino via a morte como um sono inconsciente da pessoa inteira e destacava a necessidade da ressurreição final do corpo. A importância desse ponto de vista para o estudo do Novo Testamento pode ser ilustrado pelo livro apócrifo *Apocalipse de Baruque* (conhecido como 2

Baruque), escrito por um judeu palestino na última metade do primeiro século da era cristã. O autor ensina que os mortos "dormem na terra" e quando o Messias retornar "todos os que adormeceram na esperança dele ressuscitarão novamente".[2] Todos os justos serão reunidos num instante e os ímpios lamentarão, pois o tempo de seu tormento é chegado.[3] Tal ponto de vista é impressionantemente semelhante ao ensino neotestamentário da ressurreição do corpo, que é parte do conjunto de idéias que pareciam "loucura" para os gregos (1Co 1:23).

A segunda escola de pensamento é o judaísmo helenístico, grandemente influenciado pelo dualismo grego. O judaísmo helenístico floresceu especialmente em Alexandria, o lar de Filo, o bem conhecido filósofo judeu que tentou empreender uma síntese das idéias hebraicas e gregas. Nos escritos dos judeus helenistas encontramos claras referências à sobrevivência e imortalidade da alma. A existência desincorporada parece ser o destino eterno dos salvos. Por exemplo, o *Livro dos Jubileus*, apócrifo (cerca de 135 a.C.) ensina que "os ossos" jazem na sepultura enquanto os "espíritos" vivem independentemente: "E seus ossos repousarão na terra, e os espíritos deles terão muito gozo, e eles saberão que é o Senhor que executa julgamento, e revela misericórdia a[...] todos quantos o amam" (23:31).[4]

Numa linha semelhante de pensamento, *A Sabedoria de Salomão*, escrita por um judeu helenista entre 50 e 30 a.C., declara que "as almas dos justos estão nas mãos de Deus, e nenhum tormento jamais os tocará[...] eles estão em paz[...] sua esperança é plena imortalidade" (3:1, 3, 4).[5] A mesma visão é encontrada em 4 Macabeus, um tratado filosófico escrito por um judeu helenista pouco antes da era cristã. Os mortos justos *ascendem* imediatamente para a ventura eterna,[6] enquanto os ímpios *descem* ao tormento eterno, variando em intensidade.[7]

Em suma, durante o período intertestamentário, como adequadamente expresso por Wheeler Robinson, "a interpretação dualística da relação do corpo e alma (ou espírito) é encontrada na linha helenista do judaísmo (Sabedoria 9:15). No entanto, é alheio à linha de pensamento palestiniana, que liga o pensamento do Antigo Testamento com muito do Novo".[8]

Ao lidarmos com o estudo da visão neotestamentária da natureza humana, não podemos ignorar a possível influência do judaísmo helenista sobre os autores dos livros do Novo Testamento. Afinal de contas, com a possível exceção de Mateus, todos os livros do Novo Testamento foram escritos em grego e empregam quatro grandes palavras gregas antropológicas: *psychê*-alma, *pneuma*-espírito, *soma*-corpo e *sarx*-carne. Estas palavras eram comumente empregadas nos tempos do Novo Testamento com um sentido grego dualístico. A alma e espírito denotam a parte imaterial e imortal da natureza humana, enquanto o corpo e a carne descreviam a parte material e mortal.

A questão então é: Em que extensão o sentido dualístico dessas importantes palavras gregas é refletido nos escritos do Novo Testamento? Surpreendentemente, como veremos neste capítulo, o sentido e uso dualístico desses termos estão ausen-

tes no Novo Testamento. Mesmo aquelas passagens que parecem ser dualísticas em seu contraste entre carne e espírito revelam, em um exame mais detido, um entendimento holístico da natureza humana. Carne e espírito não se configuram como duas partes separadas e opostas da natureza humana, mas dois diferentes tipos de estilo de vida: o centralizado no eu *versus* o centralizado em Deus.

A razão para a ausência de influência dualística no Novo Testamento é que seus autores utilizaram importantes palavras gregas da natureza humana em harmonia com seus equivalentes originais no Antigo Testamento, onde as idéias se originaram, e não consoante os sentidos prevalecentes na sociedade helenista.

Sempre devemos ter em mente que "o elo entre o Antigo Testamento hebraico e o Novo Testamento grego é a grande versão Septuaginta (grega) do Antigo Testamento realizada em Alexandria no terceiro século a.C. A tradução foi feita por judeus, que obviamente entendiam o sentido das palavras hebraicas e tencionavam fazer com que os termos gregos que utilizavam lhes correspondessem. Desse modo, a Septuaginta segue o hebraico, e o Novo Testamento segue a Septuaginta. A versão Septuaginta não foi inspirada, mas na providência divina ela propiciou este valioso elo lingüístico entre o Antigo e o Novo Testamentos".[9] A assimilação do dualismo grego na tradição cristã ocorreu após o Novo Testamento ter sido escrito. J. Robinson oferece alguns excelentes exemplos de como Paulo usou palavras gregas segundo o significado de termos hebraicos correspondentes, e não segundo o uso grego prevalecente. Por exemplo, a frase de Paulo "a mente carnal" (Cl 2:18), não fazia sentido à mentalidade grega, porque a mente (*nous*) sempre era associada à alma (*psychê*) e nunca à carne. Semelhantemente, as referências paulinas ao *corpo espiritual* (1Co 15:44, 46) e à contaminação da carne *e* espírito (2Co 7:1) "teriam parecido um absurdo para os gregos"[10] porque, segundo eles, o corpo não era espiritual e o espírito não podia ser contaminado. Indicações desse tipo demonstram que o ponto de vista neotestamentário da natureza humana reflete o pensamento hebraico (Antigo Testamento) e não o grego.

OBJETIVOS DO CAPÍTULO

Este capítulo busca entender a perspectiva da natureza humana no Novo Testamento pelo exame de quatro destacados termos antropológicos, quais sejam, *alma*, *espírito*, *corpo*, e *coração*. Estes são os mesmos quatro termos que examinamos no capítulo anterior em nosso estudo da visão da natureza humana do Antigo Testamento. Os vários significados e empregos desses termos são estudados para determinar se eles seguem os significados e utilizações dos termos hebraicos correspondentes no Antigo Testamento.

Nosso estudo revela que prevalece uma continuidade definida entre o Antigo e Novo Testamentos no entendimento holístico da natureza humana. A noção

de imortalidade da alma, embora popularmente crida por outros ao tempo de redação do Novo Testamento, está ausente dos escritos do Novo Testamento porque seus autores foram fiéis aos ensinos do Antigo Testamento.

O Novo Testamento revela não só continuidade com o Antigo Testamento no entendimento da natureza e destino humanos, mas também uma compreensão ampliada à luz da encarnação e ensinos de Cristo. Afinal de contas, Cristo é a verdadeira cabeça da raça humana, desde que Adão "era um tipo daquele que havia de vir" (Rm 5:14). Enquanto no Antigo Testamento a natureza humana primariamente se relaciona com Adão por virtude da criação e queda, no Novo Testamento a natureza humana se relaciona com Cristo em virtude de sua encarnação e redenção. Cristo é o cumprimento da revelação sobre a natureza humana, seu significado e destino. Cristo oferece um significado mais profundo da alma, corpo e espírito humanos porque o efeito imediato da redenção efetuada por ele foi a dádiva de seu Espírito, que "habita convosco e está em vós" (Jo 14:17).

A natureza humana como alma

A palavra grega *psychê*-alma é empregada no Novo Testamento em harmonia com os significados básicos do hebraico *nephesh*-alma que encontramos no Antigo Testamento. Passaremos brevemente em revista o significado básico de *psychê*-alma, dando especial atenção ao significado expandido da palavra à luz dos ensinos e ministério redentor de Cristo.

Alma como pessoa

A alma-*psychê* no Novo Testamento denota a pessoa integral no mesmo sentido de *nephesh* no Antigo Testamento. Por exemplo, em sua defesa perante o sinédrio, Estêvão menciona que "setenta e cinco almas [*psychê*]" da família de Jacó desceram ao Egito, uma forma numérica encontrada no Antigo Testamento (Gn 46:26, 27; Êx 1:5; Dt 10:22). No dia de Pentecostes, "três mil almas [*psychê*]" (At 2:41) foram batizadas e "em cada alma [*psychê*] havia temor" (At 2:43). Falando da família de Noé, Pedro declara que "oito almas [*psychê*] foram salvas pela água" (1Pe 3:20). É evidente que em textos como esses a "alma-*psychê*" é empregada como um sinônimo para pessoa.

Dentro deste contexto, mencionamos a famosa promessa de Cristo de descanso para as "almas [*psychê*]" daqueles que aceitam o seu jugo (Mt 11:28). A expressão "descanso para as vossas almas [*psychê*]" procede de Jeremias 6:16, onde descanso para a alma é prometido àquele que caminha de acordo com os

mandamentos de Deus. O descanso que Cristo concede à alma, como Edward Schweizer assinala, "difere completamente do que encontramos no mundo grego, onde a alma encontra descanso quando é libertada do corpo, pois aqui a unidade e totalidade do homem são mantidas. Nos seus atos físicos em obediência é que o homem encontra o descanso de Deus".[11] Cristo dá descanso (paz e harmonia interiores) às almas daqueles que aceitam sua graciosa provisão de salvação ("vinde a mim") e vivem em harmonia com os princípios de vida que ele ensinou e exemplificou ("aprendei de mim").

Alma como vida

O sentido mais freqüente da palavra alma-*psychê* no Novo Testamento é o de "vida". De acordo com uma contagem, *psychê* é traduzida 46 vezes como "vida".[12] Nesses casos, "vida" propicia uma tradução adequada do grego *psychê* porque é empregada com referência à vida física. Para facilitar a identificação da palavra alma-*psychê* encontrada no texto grego, *psychê* será traduzida literalmente como "alma" em lugares onde a RSV [Revised Standard Version, em inglês] verte como "vida".

No auge da tempestade, Paulo dá garantias aos membros da embarcação de que "nenhuma vida se perderá" (At 27:22; cf. 27:10). Neste contexto, o termo grego *psychê* é corretamente traduzido como "vida" porque Paulo está falando a respeito da perda de vidas. Um anjo disse a José: "Dispõe-te, toma o menino e sua mãe, e vai para a terra de Israel; porque já morreram os que atentavam contra a vida [*psychê*, "alma", VKJ] do menino" (Mt 2:20). Esta é uma das muitas referências a buscar, matar e salvar a alma-*psychê*, expressões todas que sugerem que a alma não é uma parte imortal da natureza humana, mas a própria vida física que pode estar sob perigo. Segundo o Antigo Testamento, a alma-*psychê* é posta à morte quando o corpo morre.

Jesus associou a alma com alimento e bebida. Disse ele: "Não andeis ansiosos pela vossa vida ["alma" – VKJ], quanto ao que haveis de comer ou beber; nem pelo vosso corpo quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida ["alma" – VKJ] mais do que o alimento, e o corpo mais do que as vestes?" (Mt 6:25). Aqui a alma-*psychê* associa-se a comida e bebida e o corpo (o exterior visível) com roupa. Ao associar a alma com comida e bebida, Jesus mostra que a alma é o aspecto físico da vida, embora ele explique que há mais a se cuidar na vida do que comida e bebida. Os crentes podem elevar seus desejos e pensamentos às coisas celestiais e viver para Cristo e para a eternidade. Assim, Cristo expandiu o significado de "alma" por incluir a vida mais elevada, ou vida eterna, que veio oferecer à humanidade. Permanece o fato, contudo, de que por associar a alma com comida e bebida, Cristo revela que a alma é o aspecto físico de nossa existência e não um componente imaterial de nossa natureza.

Salvando a alma ao perdê-la

No Antigo Testamento, descobrimos que a alma-*nephesh* é empregada freqüentemente para denotar a incerteza da vida, constantemente defrontando a possibilidade de ferir-se ou mesmo de destruição. Por conseguinte, os antigos israelitas preocupavam-se em salvar a alma, livrar a alma, restaurar a alma à segurança e suster a alma mediante provisões, especialmente alimento. Por isso, nesse contexto, deve ter parecido algo paradoxal para os judeus ouvirem Cristo dizer: "Quem quiser, pois, salvar a sua vida [*psychê*], perdê-la-á; e quem perder a sua vida [*psychê*] por causa de mim e do evangelho, salva-la-á" (Mc 8:35; cf. Mt 16:25; 10:39; Lc 9:24; 17:33; Jo 12:25).

O impacto da declaração de Cristo sobre os judeus deve ter sido dramático, porque ele teve a audácia de proclamar que suas almas só poderiam salvar-se por perdê-las nesse propósito. A noção de salvar almas por perdê-las era desconhecida para os judeus porque não se acha no Antigo Testamento. Cristo demonstrou o seu ensino agindo num modo que culminou em sua própria crucifixão. Ele veio "dar a sua vida [*psychê*] em resgate por muitos" (Mt 20:28). Como o Bom Pastor, Ele "dá a vida [*psychê*] pelas ovelhas" (Jo 10:11). Ao ensinar que a fim de salvar a alma é necessário que o indivíduo a renuncie e a perca, Cristo ampliou o sentido veterotestamentário de *nephesh*-alma como vida física tornando-a inclusiva da vida eterna recebida por aqueles desejosos de sacrificar a vida presente (alma) por sua causa.

Encontramos confirmação para o sentido ampliado de alma na redação de João da mesma declaração de Cristo: "Quem ama a sua vida [*psychê*], perde-a; mas aquele que odeia a sua vida [*psychê*] neste mundo, preserva-la-á para a vida eterna" (Jo 12:25). A correlação entre "este mundo" e "vida eterna" indica que alma-*psychê* é empregada para referir-se tanto à vida terrena quanto à vida eterna. Na versão joanina da declaração de Cristo fica evidente que a alma não é imortal, porque, como Edward Schweizer assinala,

> doutro modo não devíamos ser instados a detestá-la. *Psychê* é a vida dada ao homem por Deus e que mediante a atitude do homem para com Deus recebe seu caráter como mortal ou eterno[...] Daí nunca lermos *psychê aionios* ou *athanatos* (alma eterna ou imortal), somente *psychê* (alma) que é dada por Deus e mantida por Ele para *zoe aionios* [vida eterna].[13]

O significado de alma como vida eterna aparece também em Lucas 21:19, onde Cristo declara: "É na vossa perseverança que ganhareis as vossas almas". O contexto indica que Cristo não fala da preservação da vida terrena, porque Ele prediz que alguns de seus seguidores serão traídos e postos à morte (v. 16). Aqui a alma-*psychê* é claramente entendida como vida eterna conseguida por aqueles dispostos a fazerem um compromisso total, sacrifical com Cristo.

A promessa de que a alma-vida será salva ao se sacrificar por Cristo demonstra que o que Cristo tinha em vista é a vida plena e verdadeira que Ele oferece àqueles que o aceitam como seu salvador. A vida em Cristo não difere da vida natural porque é experimentada por aqueles que estão livres de tentar preservá-la. É uma vida liberta, aberta, que oferece um senso de cumprimento à vida natural. Cristo atribui um sentido ampliado à alma que nega a noção de alma como uma entidade imaterial ou imortal que coexiste com o corpo.

A igreja apostólica assimilou este sentido ampliado da alma como denotando uma vida de total comprometimento com o Salvador. Judas e Silas tornaram-se homens que "têm exposto a vida [*psychê*] pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo" (At 15:26). Epafrodito arriscou "sua vida [*psychê*]" pela obra de Cristo (Fp 2:30). O próprio apóstolo Paulo testificou: "Em nada considero a vida [*psychê*] preciosa para mim mesmo, contanto que complete a minha carreira e o ministério que recebi do Senhor Jesus para testemunhar o evangelho da graça de Deus" (At 20:24). Se Paulo cria na imortalidade da alma, é improvável que a teria visto como sem valor e digna de ser perdida pela causa do evangelho. Estes textos mostram que a igreja apostólica vivia segundo o novo sentido ampliado da alma por viver uma vida de total comprometimento sacrifical para com Cristo. Os crentes compreendiam que suas almas como vida física podiam ser salvas somente se as consagrassem ao serviço de Cristo.

O erro mais tolo que qualquer um pode cometer é "ganhar o mundo todo e perder a sua alma [*psychê*]" (Mc 8:36). Essa alma-*psychê* é a vida que transcende a morte, o objeto primário da redenção (Hb 10:39; 13:17; Tg 1:21; 1Pe 1:9, 22). Apesar de o termo "alma" ser empregado de modo consideravelmente menos freqüente no Novo Testamento do que no Antigo, essas passagens-chave indicam uma significativa expansão em seu sentido. O termo chegou a incluir o dom da vida eterna recebido por aqueles que estão dispostos a sacrificar sua vida presente pela causa de Cristo.

Em bem poucos casos a alma-*nephesh* é empregada no Velho Testamento para denotar a vida que transcende a morte. Um exemplo disso é o Salmo 49:15: "Deus remirá a minha alma do poder da morte, pois Ele me tomará a si". Esse sentido de alma como vida além da morte que chega a ser ampliado no ensino de Jesus a respeito de perder e achar a alma. A continuidade entre a vida presente e futura é garantida, não pela residência de uma alma imortal no homem, mas pela fidelidade de Deus que concederá vida eterna aos crentes.

A vida física e a vida eterna não são duas realidades diferentes, porque ambas são concedidas por Deus. A alma abrange ambas porque a vida eterna é a vida física vivida para Deus. Afinal de contas, a vida física é a única forma de existência de que temos conhecimento. Mas o sentido ambivalente de alma serve para nos recordar que a vida humana não é apenas saúde e riqueza. Mas uma vida em relacionamento com Deus.

O duplo sentido bíblico de alma como vida física e eterna nega a distinção helenista entre corpo e alma, entre a vida do corpo na terra e a vida da alma no céu. De um ponto de vista bíblico, a vida do corpo é a vida da alma, porque a forma como uma pessoa vive esta vida presente determina o destino da alma como sendo vida eterna ou destruição eterna. A alma, pois, não é uma substância que sobrevive ao corpo por ocasião da morte, mas a vida que vivemos pela graça de Deus e que será revelada e consumada por Deus no juízo final.

A alma e a carne

Um importante texto no Novo Testamento põe a alma-*psychê* em clara antítese com a carne-*sarx*. Acha-se em 1 Pedro 2:11, onde o apóstolo declara: "Amados, exorto-vos, como peregrinos e forasteiros que sois, a vos absterdes das paixões carnais [*sarx*] que fazem guerra contra a alma [*psychê*]". Edward Schwizer declara que este é o emprego mais helenístico de alma no Novo Testamento, uma vez que a clara antítese entre alma-*psychê* e carne-*sarx* pode sugerir uma composição dualística da natureza humana.

Um exame mais detido do texto, contudo, mostra que Pedro foi influenciado não pelo dualismo grego, mas pelo entendimento neotestamentário de alma-*nephesh*. No Antigo Testamento, descobrimos que a alma-*nephesh* estava constantemente em perigo e precisava ser protegida. O mesmo é verdade na admoestação de Pedro. A diferença é que Pedro se refere a um inimigo "interno" que ataca a alma a partir de dentro. O inimigo são as paixões carnais que fazem guerra contra a alma levando uma pessoa a viver somente para satisfazer os apetites físicos.

Pedro vê a alma, não como uma entidade imaterial que sobrevive ao corpo por ocasião da morte, mas como a vida de fé santificada pela obediência à verdade revelada de Deus. Ele expressa este ponto de vista na mesma epístola ao dizer: "obtendo o fim da vossa fé, a salvação das vossas almas [*psychê*]" (1Pe 1:9), "tendo purificado as vossas almas [*psychê*], pela vossa obediência à verdade" (1Pe 1:22). Uma vez que a salvação da alma (vida eterna) é o resultado de uma vida de fiel obediência à verdade, as paixões carnais ameaçam a alma (vida eterna), pois levam uma pessoa a viver de modo infiel e em desobediência à verdade. Desse modo, a antítese entre carne e alma nesta passagem é ética e não ontológica, ou seja, é entre uma vida de desobediência (carne) e uma de obediência (alma). Veremos logo mais que Paulo expressa a mesma antítese contrastando a carne com o espírito.

Deus tem poder de destruir a alma

Esse sentido ampliado do termo alma-*psychê* nos ajuda a compreender uma bem-conhecida, porém muito mal-entendida, declaração de Cristo: "Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei antes aquele que

pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo" (Mt 10:28; cf. Lc 12:4). Os dualistas encontram neste texto apoio para o conceito de que alma é uma substância imaterial que é mantida em segurança e sobrevive à morte do corpo. Robert Morey, por exemplo, alega que

> Cristo aqui [Mt 10:28] claramente diz que enquanto podemos matar ou eliminar a vida física de um corpo, não podemos matar ou prejudicar a alma, ou seja, o eu transcendente e imaterial, a mente ou ego. Ele emprega a dicotomia corpo/alma que se acha por toda parte nas Escrituras.[14]

Essa interpretação reflete o entendimento dualístico grego da natureza humana e não o ponto de vista holístico-bíblico. A referência ao poder de Deus de destruir a alma [*psychē*] e o corpo no inferno nega a noção de uma alma imortal, imaterial. Como pode a alma ser imortal se Deus a destrói com o corpo no caso dos pecadores impenitentes? Oscar Cullmann apropriadamente observa que "ouvimos na declaração de Jesus em Mateus 10:28 que a alma pode ser morta. A alma não é imortal".[15]

Na discussão precedente vimos que Cristo expandiu o sentido da alma-*psychē* para denotar não somente a vida física, mas também a vida eterna recebida por aqueles que estão dispostos a assumir um compromisso sacrifical com Ele. Se este texto for lido à luz do sentido ampliado dado por Cristo à alma, o significado da declaração será: "Não temais aqueles que podem trazer vossa existência terrena (corpo-*soma*) a um fim, mas não podem eliminar vossa vida eterna em Deus; mas temais o Deus que é capaz de destruir vosso ser integral eternamente".

A MORTE DA ALMA É MORTE ETERNA

A advertência de Cristo dificilmente ensina a imortalidade da alma. Antes, declara que Deus pode destruir a alma bem como o corpo. Edward Fudge acentua acertadamente que "a menos que Jesus esteja fazendo ameaças à toa, a própria advertência implica que Deus executará tal sentença sobre aqueles que persistentemente se rebelam contra sua autoridade e resistem a toda abertura de misericórdia".[16] Fudge prossegue declarando:

> A advertência de Nosso Senhor é clara. O poder do homem para matar detém-se com o corpo e o horizonte da presente era. A morte que o homem inflige não é final, pois Deus chamará os mortos da Terra e concederá a imortalidade aos justos. A habilidade de Deus em matar e destruir não conhece limites. Atinge mais profundamente do que o físico e vai além do presente. Deus pode matar o corpo e a alma, tanto agora quanto no além.[17]

Lucas reproduz a declaração de Cristo omitindo a referência à alma. "Não temais os que matam o corpo e, depois disso, nada mais podem fazer. Eu, porém,

vos mostrarei a quem deveis temer: Temei aquele que depois de matar, tem poder para lançar no inferno" (Lc 12:4, 5). Lucas omite a palavra alma-*psychê*, referindo-se, em vez disso, à pessoa integral que Deus pode destruir no inferno. É possível que a omissão do termo "alma-*psychê*" fosse intencional para impedir um mal-entendido na mente de leitores gentios acostumados a pensar na alma como um componente independente e imortal que sobrevive à morte. Para tornar claro que nada sobrevive à destruição divina de uma pessoa, Lucas evita empregar o termo "alma-*psychê*" que poderia ser confuso para seus leitores gentios.

Achamos confirmação para esta interpretação em Lucas 9:25, onde ele novamente omite o termo *psychê*-alma: "Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se vier a perder-se ou a causar dano a si mesmo [*eauton*]?". Presumivelmente, Lucas empregou aqui o pronome "ele" em lugar de alma-*psychê* (também empregado em Marcos 8:36), porque o último, como Edward Schweizer sugere, "poderia ser mal-entendido [pelos leitores gentios] como punição da alma após a morte".[18] Em vez disso, ao empregar o pronome "ele", Lucas indica que Jesus quis referir-se à perda da pessoa inteira.

Quando temos em mente o sentido ampliado com que Cristo usa o termo "alma", sua declaração torna-se clara. Matar o corpo significa tirar a vida presente de sobre a Terra. Entretanto isso não mata a alma, ou seja, a vida eterna recebida por aqueles que aceitaram a provisão da salvação de Cristo. Tirar a vida presente significa pôr uma pessoa a dormir, porém a destruição final acontecerá apenas na segunda morte, a qual, como veremos, é comparada nas Escrituras com o inferno.

O sentido da declaração de Cristo em Mateus 10:28 é ilustrado pelas palavras que usou em relação à filha de Jairo quando disse que ela não estava morta, mas dormia (Mt 9:24). Ela estava de fato morta ("matar o corpo"), mas, uma vez que iria despertar na ressurreição, poderia com justiça ser tida por apenas adormecida. O seu destino final não havia sido ainda decidido. Do mesmo modo, uma vez que todos os mortos serão ressuscitados no dia final, ao jazerem suas almas nas sepulturas, ou seja, a vida que vivem por ou contra Jesus Cristo, ainda estão no aguardo de seu destino final: salvação eterna para os crentes ou destruição eterna do corpo e alma no inferno para os ímpios. Jesus advertiu sobre isso.

A preservação da alma no ensino de Cristo não é um processo automático no poder da própria alma, mas um dom de Deus recebido por aqueles que estão dispostos a sacrificarem sua alma (a vida presente) por Ele. Esse sentido expandido de alma relaciona-se intimamente com o caráter ou personalidade de um crente. Pessoas ou forças malignas podem matar o corpo, a vida física, mas não podem destruir a alma, o caráter ou personalidade de um crente. Deus comprometeu-se a preservar a individualidade, personalidade e caráter de cada crente. Por ocasião de sua vinda, Cristo ressuscitará aqueles que morreram nele, restaurando-lhes a alma, isto é, seu caráter e personalidade distintos.

A ALMA DE UM CORPO MORTO

À luz da discussão precedente, consideraremos agora outra declaração freqüentemente mal-interpretada feita por Paulo quanto a ressurreição de Êutico. Durante uma reunião de despedida em Troas, onde Paulo falou extensamente, um jovem chamado Êutico, após cair em sono profundo, morreu ao desabar do terceiro andar. Em Atos 20:10 lemos: "Descendo, porém, Paulo inclinou-se sobre ele e, abraçando-o, disse: Não vos perturbeis, que a vida nele está."

Este evento faz paralelo com a ocasião em que Elias (1Rs 17:17) e mais tarde Eliseu (2Rs 4:32-36) deitaram-se sobre uma criança cuja alma [*nephesh*] a ela retornou. Os dualistas interpretam esses episódios como indicadores de que a alma é uma entidade independente que pode retornar após deixar o corpo. Essa interpretação é desacreditada por duas destacadas considerações. Primeiro, no caso de Êutico, Paulo disse: "sua alma [*psychê*, VKJ] está nele", embora seu corpo jazesse morto. Isso significa que Paulo não cria que a alma é uma entidade imaterial que deixa o corpo por ocasião da morte. A alma ainda estava em Êutico, não pelo fato de ainda não haver partido, mas porque, ao abraçar-se com o jovem, Paulo sentiu que sua respiração estava retornando e assim ele recobrava a vida. Ele era ainda uma alma vivente.

Em segundo lugar, para entender o que ocorreu no caso de Êutico e da criança ressuscitada por Elias e Eliseu, precisamos nos lembrar de que a Bíblia vê a morte como uma criação ao reverso. Por ocasião da criação, o homem se torna alma vivente quando o corpo, feito de pó da terra, começa a respirar em resultado do soprar do fôlego divino de vida em seu interior. Por ocasião da morte, uma pessoa cessa de ser alma vivente quando o corpo dá o último suspiro e retorna ao pó. No caso de Êutico e das crianças, a respiração deles retornou milagrosamente e assim fizeram-se novamente almas viventes.

PAULO E A ALMA

Em comparação com o Antigo Testamento, ou mesmo com os evangelhos, o emprego do termo alma-*psychê* nos escritos de Paulo é raro. Ele emprega o termo apenas 13 vezes[19] (incluindo citações do Antigo Testamento) para referir-se ao corpo físico (Rm 11:3; Fp 2:30; 1Ts 2:8), uma pessoa (Rm 2:9; 13:1), e a sede da vida emocional (Fp 1:27; Cl 3:23; Ef 6:6). É digno de nota que Paulo nunca emprega *psychê*-alma para denotar a vida que sobrevive à morte. A razão poderia ser o temor de Paulo de que o termo *psychê*-alma pudesse ser entendido erradamente pelos conversos gentios segundo o ponto de vista grego da imortalidade inata.

Para assegurar que a nova vida em Cristo seria vista inteiramente como um dom divino, e não como uma posse inata, Paulo emprega o termo *pneuma*-espírito, em lugar de *psychê*-alma. Mais tarde neste capítulo, examinaremos o emprego que

Paulo faz do termo "espírito". O apóstolo certamente reconhece uma continuidade entre a vida presente e a ressurreição da vida, mas uma vez que ele a vê como um dom de Deus e não como algo encontrado na natureza humana, emprega, em vez disso, *pneuma*-espírito.[20]

Na sua famosa passagem sobre a ressurreição em 1 Coríntios 15, Paulo demonstra que emprega alma-*psychê* de acordo com o sentido veterotestamentário de vida física. Ele explica que o primeiro Adão tornou-se "alma vivente" e o último Adão (Cristo) "espírito [*pneuma*] vivificante". Ele aplica a mesma distinção à diferença entre o corpo presente e o corpo da ressurreição. Ele escreve: "Semeia-se corpo natural [*psychikon*, "físico" – VK]] ressuscita corpo espiritual [*pneumatikon*]". O presente corpo é *psychikon*, literalmente "almoso" derivado de *psychê*-alma, denotando um organismo físico sujeito à lei do pecado e da morte. O futuro corpo ressurreto é *pneumatikon*, literalmente "espiritual", derivado de *pneuma*-espírito, com o sentido de um organismo controlado pelo Espírito de Deus.

O corpo ressurreto é chamado "espiritual", não por ser não-físico, mas por ser governado pelo Espírito Santo, em lugar de impulsos carnais. Isso se torna evidente quando notamos que Paulo aplica a mesma distinção entre o natural-*psychikos* e o espiritual-*pneumatikos* para com a vida presente em 1 Coríntios 2:14, 15. Aqui, Paulo distingue entre o homem-*psychikos* natural, que não é guiado pelo Espírito de Deus, e o homem espiritual [*pneumatikos*], que é guiado pelo Espírito de Deus.

Nenhuma imortalidade natural

É evidente que para Paulo a continuidade entre o corpo atual e o futuro deve ser encontrado não no sentido ampliado de alma que encontramos nos evangelhos, mas no papel do Espírito de Deus, que nos renova em novidade de vida tanto agora quanto por ocasião da ressurreição. Ao dar enfoque ao papel do Espírito, Paulo nega a imortalidade da alma. Para ele é muito importante esclarecer que a nova vida do crente, tanto no presente quanto no futuro, é inteiramente um dom do Espírito de Deus. Nada há de inerentemente imortal na natureza humana.

A expressão "imortalidade da alma" não ocorre nas Escrituras. A palavra grega comumente traduzida como "imortalidade" em nossas versões em inglês na Bíblia é *athanasia*. Tal termo ocorre somente duas vezes no Novo Testamento, a primeira vez em ligação com Deus, "o único que possui a imortalidade" (1Tm 6:16). Obviamente, imortalidade aqui significa mais do que existência infindável. Significa que Deus é a fonte de vida (Jo 5:26) e todos os outros seres recebem vida eterna dele.

A segunda vez, a palavra "imortalidade-*athanasia*" ocorre em 1 Coríntios 15:53 e 54 em relação com a natureza mortal, que se reveste da imortalidade por ocasião da ressurreição:

> Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade [*athanasia*]. E quando este corpo corruptível se revestir de incorruptibilidade, e o que é mortal se revestir de imortalidade [*athanasia*], então se cumprirá a palavra que está escrita: Tragada foi a morte pela vitória.

Paulo não está falando da imortalidade natural da alma, mas da transformação de mortalidade para imortalidade que os crentes experimentarão quando Cristo retornar. As implicações desta passagem são claras: a natureza humana não é concedida com qualquer forma de imortalidade natural, porque é perecível e mortal. A imortalidade não é uma possessão presente. Mas um dom a ser concedido aos crentes por ocasião da vinda de Cristo.

Na filosofia de Platão, a alma é considerada indestrutível, porque partilha de uma substância eterna incriada que o corpo não possui. É lamentável que o dualismo platônico cegou a mente até mesmo de grandes reformadores como Calvino, que chegou ao ponto de dizer que "dificilmente alguém, exceto Platão, corretamente afirmou a substância imortal [da alma]".[21] Ele prossegue:

> Na verdade, a partir das Escrituras temos já ensinado que a alma é uma substância incorpórea; agora precisamos acrescentar que, embora não seja espacialmente limitada, mas estabelecida no corpo, ali reside como numa casa; não somente animando todas as partes e tornando seus órgãos adequados e úteis para suas ações, mas também pode ocupar o primeiro lugar em governar a vida do homem, não somente com respeito aos deveres de sua vida terrena, mas ao mesmo tempo despertá-lo a honrar a Deus.[22]

É difícil crer que um estudante tão dedicado da Bíblia como Calvino poderia interpretar tão grosseiramente os ensinos bíblicos concernentes à natureza humana. Isso serve para nos lembrar quão facilmente a mente humana pode tornar-se tão condicionada pelo erro que deixa de discernir a verdade bíblica. Na Bíblia, a alma não é uma "substância incorpórea e imortal", mas vida física e regenerada, criada e sustida por Deus e dele dependente para sua existência.

Não há qualidade inerente na natureza humana que possa tornar uma pessoa indestrutível. A esperança cristã é baseada, não na imortalidade da alma, mas na ressurreição do corpo. Se desejarmos empregar a palavra "imortalidade" com referência à natureza humana, falemos não da imortalidade da alma, mas da imortalidade do corpo (a pessoa integral) por meio da ressurreição. Apenas a ressurreição pode conceder o dom da imortalidade ao corpo, ou seja, sobre a pessoa do crente.

Alma como aspecto mortal da natureza humana

A definição paulina do corpo presente como *psychikon*-físico (literalmente "almoso"), ou seja, corruptível e mortal, claramente mostra que ele identifica a alma

com o aspecto físico e mortal de nossa existência humana. Isto está em harmonia com a visão veterotestamentária da alma-*nephesh* como o aspecto físico e mortal da vida. É evidente que a noção de imortalidade da alma acha-se totalmente ausente dos ensinos de Paulo e da Bíblia como um todo. Mas essa definição de alma oferece um problema. Como se pode conciliar a noção de que os seres humanos são mortais por natureza com a declaração de Paulo em Romanos 5:12 de que a morte veio a este mundo "pelo pecado", e não por causa da natureza física mortal humana?

A solução para essa aparente contradição se encontra no reconhecimento de que, como declarado por Wheeler Robinson,

> Paulo concebia o homem como sendo mortal por sua natureza original, mas com a possibilidade de imortalidade. Contudo, isto ele perdeu quando foi expulso do Éden, e, portanto, da árvore da vida, que nutriria nele a imortalidade. Assim a morte veio mediante o pecado.[23]

Paulo não explica como o homem, mediante a desobediência, perdeu a possibilidade de tornar-se imortal. Sua preocupação é mostrar como Cristo nos redimiu da trágica conseqüência do pecado, a morte. Os ensinos de Paulo, entretanto, dão apoio ao que ele pode ter visto como duas verdades complementares: a real mortalidade da natureza humana, por um lado, e a justiça dessa mortalidade como penalidade pela desobediência humana, por outro.

Alma e espírito

A distinção entre alma e espírito aparece em duas outras importantes passagens neotestamentárias que precisamos considerar brevemente. A primeira é 1 Tessalonicenses 5:23 e a segunda é Hebreus 4:12. Escrevendo aos tessalonicenses, Paulo declara: "O mesmo Deus de paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo, sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo" (1Ts 5:23).

Alguns apelam a este texto para defender o ponto de vista de que o homem foi criado como um ser tripartite na criação, consistindo de um corpo, uma alma e um espírito, cada qual como uma entidade separada. Os católicos reduzem os três em dois, fundindo o espírito com a alma. O novo *Catechism of the Catholic Church* [Catecismo da Igreja Católica] refere-se a este texto para explicar que "'espírito' significa que desde a criação o homem é disposto a um fim sobrenatural e que sua alma pode graciosamente ser erguida acima de tudo quanto merece para comunhão com Deus".[24] Para os católicos, o espírito e a alma são essencialmente um, porque é o espírito que cria cada alma como uma entidade espiritual e imortal. Como o catecismo expõe: "A igreja ensina que toda alma espiritual é criada imediatamente por Deus – não é 'produzida' pelos pais – e também é imortal: não perece quando se separa do corpo por ocasião da morte".[25]

Esse ensino católico tradicional ignora o ponto de vista holístico fundamental da natureza humana. De acordo com a Bíblia, a alma não é uma substância imortal que se separa do corpo por ocasião morte, mas a vida física e mortal que pode tornar-se imortal para aqueles que aceitam o dom de Deus da vida eterna. Tornar o Espírito subserviente à suposta natureza "espiritual" e imortal da alma significa ignorar que uma função vital do Espírito de Deus é conceder vida a nossos corpos mortais: "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também os vossos corpos mortais, por meio de seu Espírito que em vós habita" (Rm 8:11).

Devemos observar, primeiramente, que 1 Tessalonicenses 5:23 não é uma declaração doutrinal, mas uma oração. Paulo ora para que os tessalonicenses possam ser plenamente santificados e preservados irrepreensíveis até a vinda de Cristo. É evidente que quando o apóstolo ora para que o espírito, alma e corpo dos tessalonicenses sejam preservados irrepreensíveis ele não está tentando dividir a natureza humana em três partes mais do que Jesus quis dividir a natureza humana em quatro partes quando declarou: "Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força" (Mc 12:30).

"ESPÍRITO, ALMA, E CORPO"

A chave para entender a referência de Paulo a "espírito, alma, e corpo" em 1 Tessalonicenses 5:23 é o fato de que o apóstolo se dirigi a cristãos fiéis que, enquanto ainda estão na carne (corpo), possuem duas naturezas: a natureza adâmica original recebida por ocasião do nascimento (alma) e a nova natureza espiritual criada dentro deles pelo poder capacitador do Espírito. A natureza adâmica, como vimos anteriormente, é chamada de "alma-*psychê*" e denota os vários aspectos da vida física associados com a alma na Bíblia. A natureza espiritual é chamada "espírito" porque é o Espírito de Deus que renova e transforma a natureza humana. O corpo é, logicamente, a parte exterior, e, por isso, visível da pessoa.

A oração de Paulo pelos tessalonicenses para manterem sua "alma-*psychê*" irrepreensível e íntegra para a vinda de Cristo significa que eles não deviam viver somente para a vida física (Mt 6:25; At 20:24), que é ameaçada pela morte, mas também para vida superior e eterna, que transcende a morte. Semelhantemente, a oração de Paulo para que os tessalonicenses mantenham seus corpos saudáveis e irrepreensíveis significa que não deviam dar satisfação "à concupiscência da carne" (Gl 5:16) ou produzir "as obras da carne" tais como fornicação, impureza e lascívia (Gl 5:19).

Finalmente, a oração de Paulo para que eles mantenham seu espírito íntegro e irrepreensível significa que seriam conduzidos pelo Espírito (Gl 5:18) e produziriam "o fruto do Espírito" como amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, fidelidade (Gl 5:22). Assim, a oração de Paulo para que os tessalonicenses conservem o cor-

po, alma e espírito íntegros e irrepreensíveis não intenciona alistar os componentes estruturais da natureza humana, mas realçar o estilo de vida integral daqueles que aguardam a vinda de Cristo. A distinção entre os três é ética, e não ontológica.

O segundo texto em que o mesmo contraste aparece entre alma e espírito se acha em Hebreus 4:12: "Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma [*psychê*] e espírito [*pneuma*], juntas e medulas, e apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração". A questão aqui é se a Palavra de Deus separa a alma e espírito ou se penetra ambos. Edward Schweizer acertadamente observa que "uma vez que é difícil imaginar a divisão de juntas e medulas, o texto está provavelmente dizendo que a Palavra penetrou o *pneuma* [espírito] e a *psychê* [alma] como o fez com juntas e medulas".[26]

Tendo em mente que a alma e o espírito denotam, respectivamente, os aspectos físicos e espirituais da vida humana, o texto declara que a Palavra de Deus penetra e escrutiniza toda a existência humana, mesmo os mais íntimos recessos de nosso ser. O estudo das Escrituras nos revela se nossos desejos, aspirações, emoções e pensamentos são inspirados pelo Espírito de Deus ou por considerações carnais egoístas. O texto simplesmente diz que a Palavra de Deus penetra-nos o íntimo de modo a trazer à luz os motivos secretos de nossas ações.

De certo modo esta passagem corre paralelamente ao que Paulo declara em 1 Coríntios 4:5: "O Senhor... não somente trará à plena luz as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os desígnios dos corações". Portanto, ninguém tem razão para interpretar Hebreus 4:12 como ensinando uma distinção estrutural na natureza humana entre a alma e o espírito.

As passagens acima que distinguem entre alma e espírito nada têm a dizer com respeito à imortalidade da alma. Elas não sugerem que um membro do par poderia sobreviver separado do outro por ocasião da morte, ou que se refiram a substâncias diferentes. Pelo contrário, o papel do Espírito de Deus como o agente de renovação moral nesta vida presente e da ressurreição para a vida eterna ao final nega a noção de imortalidade da alma, pois a única imortalidade é a que nos é concedida pelo Espírito de Deus ao final.

A alma como lugar de sentimento e raciocínio

A discussão precedente demonstrou que o termo "alma-*psychê*" é geralmente empregado no Novo Testamento para denotar a vida física que pode tornar-se vida eterna quando vivida pela fé por causa de Cristo. Poucos exemplos existem em que o termo alma-*psychê* é usado como o centro do sentimento e a fonte dos pensamentos e ações. Os cristãos de Antioquia estavam perturbados com falsas instruções procedentes de pessoas que estavam "trans-

tornando as vossas almas" (At 15:24). Aqui a "alma-*psychê*" refere-se à mente dos crentes que estavam confusos por instruções desorientadoras.

Um uso semelhante do termo se acha em João 10:24, onde os judeus perguntam a Jesus: "Até quando nos deixarás a mente ["alma-*psychê*" – VKJ] em suspenso? Se tu és o Cristo, dize-o francamente." Aqui a "alma-*psychê*" é a mente com que decisões são tomadas em favor ou contra Cristo. A alma como mente pode ser influenciada para o bem, como também para o mal. Portanto, lemos que Paulo e Barnabé estavam em Antioquia "fortalecendo as almas-*psychê* dos discípulos, exortando-os a permanecer firmes na fé" (At 14:22). Neste caso, as almas são as pessoas que eram influenciadas e movidas em pensamento e sentimento.

Em Lucas encontramos um exemplo interessante em que "alma" refere-se tanto a atividades físicas quanto psíquicas. O homem rico cuja terra havia produzido em abundância, assim se expressou: "Então direi à minha alma [*psychê*]: Tens em depósito muitos bens para muitos anos: descansa, come e bebe, e regala-te" (12:19). Embora aqui a ênfase seja sobre o aspecto físico da vida, tal como o comer, beber e alegrar-se, o fato de que a alma expressa satisfação sugere uma função física. No verso seguinte, Deus pronuncia juízo sobre tal alma satisfeita: "Mas Deus lhe disse: Louco, esta noite te pedirão a tua alma" (Lc 12:20). O texto sugere que a vida ou morte da alma será, por fim, o dom ou a punição da parte de Deus.

Todos os evangelhos sinóticos relatam a famosa declaração de Cristo onde a alma é empregada como um perfeito paralelo do coração: "Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força" (Mc 12:30; cf. Mt 22:37; Lc 10:37). Nessa declaração, citada de Deuteronômio 6:5, cada uma das palavras coração, alma, mente e força é empregada para expressar o amorável comprometimento emocional e racional para com Deus.

Conclusão

Nossa pesquisa do emprego neotestamentário do termo "alma-*psychê*" indica que não há suporte para a noção da alma como uma entidade imaterial e imortal que sobrevive à morte do corpo. Nada há na palavra *psychê*-alma que mesmo remotamente deixe implícita uma entidade consciente capaz de sobreviver à morte do corpo. Não só deixa o Novo Testamento de endossar a noção de imortalidade da alma, como também claramente mostra que a alma-*psychê* denota a vida física, emocional e espiritual. A alma é a pessoa como um ser vivo, com sua personalidade, apetites, emoções e habilidades racionais. A alma descreve a pessoa integral como viva e, assim, inseparável do corpo.

Descobrimos que apesar de Cristo ter expandido o sentido de alma-*psychê* para incluir o dom da vida eterna recebida por aqueles que estão dispostos a sacrificar sua vida terrena por Ele, nunca sugeriu que a alma é uma entidade imaterial e imortal. Pelo contrário, Jesus ensinou que Deus pode destruir a alma, bem como o corpo (Mt 10:28) dos pecadores impenitentes.

Paulo jamais emprega o termo "alma-*psychê*" para denotar a vida que sobrevive à morte. Em vez disso, ele identifica a alma com nosso organismo físico (*psychikon*) que está sujeito à lei do pecado e da morte (1Co 15:44). Para assegurar que seus conversos gentios entendam que nada é inerentemente imortal na natureza humana, Paulo emprega o termo "espírito-*pneuma*" para descrever a nova vida em Cristo que o crente recebe inteiramente como um dom do Espírito de Deus tanto agora quanto na ressurreição.

A natureza humana como espírito

O estudo do ponto de vista neotestamentário sobre a alma-*psychê* humana visto acima revelou como Cristo expandiu o sentido presente no Antigo Testamento de *nephesh* como vida física, para incluir também o dom da vida eterna. O que é verdadeiro para a alma humana o é também em muitas maneiras para o espírito humano. A vinda de Cristo contribuiu para revelar o sentido e função mais amplos do espírito-*ruach* na redenção do homem, segundo o Antigo Testamento. O significado de espírito-*pneuma* como princípio de vida é ampliado para incluir o princípio de nova vida de regeneração moral tornada possível mediante a redenção em Cristo.

O espírito-*pneuma* é em grande medida sinônimo de *psychê*, sendo ambas as palavras freqüentemente usadas intercambiavelmente no Novo e Antigo Testamentos. Entretanto, parece haver uma diferença entre ambas. "Espírito" é com freqüência empregada para Deus, enquanto "alma" nunca é usada assim. A utilização das duas palavras no geral sugere que "espírito" representa, sobretudo, a orientação de uma pessoa no que respeita a Deus, enquanto a "alma" constitui a orientação de uma pessoa para com os seus semelhantes. Definindo de modo diverso, a alma geralmente descreve o aspecto físico da existência humana, enquanto o espírito denota o aspecto espiritual da existência humana (o eu interior) que traduz a relação de uma pessoa com o mundo da eternidade. Para apreciar o sentido e função neotestamentários do espírito-*pneuma* na natureza humana, primeiro é importante compreender o papel do Espírito na vida e ministério de Cristo.

Cristo, o homem do Espírito

O Novo Testamento em algum sentido real identifica Cristo com o Espírito na obra da salvação. Como o segundo Adão, Cristo tornou-se um "espírito vivificante"

(1Co 14:45). Portanto, o espírito de Deus torna-se o Espírito de Cristo: "enviou Deus ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai" (Gl 4:6). A habilitação do "Espírito de Deus" nos crentes é vista intercambiavelmente com o "Espírito de Cristo" em Romanos 8: 9, 10. O Espírito é tão identificado com a vida e ministério de Cristo que Paulo pode declarar: "O Senhor é Espírito" (2Co 3:17).

O Espírito que habita em Cristo também habita na pessoa que está "em Cristo" (Rm 8:2). "O próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus" (Rm 8:16). O efeito imediato da redenção é a concessão do Espírito "... que habita convosco e está em vós" (João 14:17). O Espírito que habita num crente não é uma alma imortal destacável, mas um poder divino que regenera a vida presente, tornando a pessoa uma nova criatura (Rm 7:6; Gl 6:8).

Cristo é o Homem do Espírito por excelência. Ele foi concebido pelo Espírito Santo (Mt 1: 18, 20; Lc 1:35). Em seu batismo, o espírito Santo desceu sobre Ele na forma de uma pomba (Mc 1:10; At 10:38). Logo depois, Cristo "foi guiado pelo mesmo Espírito, no deserto" (Lc 4: 1, 2). No Espírito, Ele confrontou o diabo no deserto (Mt 4:1). Mais tarde "Jesus, no poder do Espírito, regressou para a Galiléia" (Lc 4:14). Em seu discurso inaugural, apresentado na sinagoga de Nazaré, Cristo aplicou a si a predição de Isaías da unção do Messias pelo Espírito Santo: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para evangelizar aos pobres... Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir" (Lc 4: 18, 21). Capacitado pelo Espírito Santo, Cristo "andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo" (At 10:38).

O ESPÍRITO DE DEUS E O ESPÍRITO HUMANO

Como o Espírito de Deus, mediado por Cristo, se relaciona com o espírito humano? Qual é a relação entre o espírito como princípio animador de vida, presente em toda pessoa vivente, e o Espírito como princípio regenerador da vida moral ativa na vida dos crentes? A resposta a estas indagações se encontra no reconhecimento de que tanto o aspecto físico quanto o moral-espiritual da vida precisam do Espírito para sua existência. Pelo fato de o homem ser um ser vivente animado pelo sopro do Espírito de Deus que ele é capaz de receber o Espírito Santo.

No Antigo Testamento encontramos numerosos textos segundo os quais o espírito-*ruach* é o fôlego de Deus que concede e sustém a vida humana. A mesma função do espírito-*pneuma* é expressa no Novo Testamento. Por exemplo, Tiago diz: "Porque assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta" (Tg 2:26). Semelhantemente, Apocalipse 11:11 fala do espírito-*pneuma* de vida que entrou nos corpos mortos e eles reviveram e se ergueram. Assim, todo ser humano tem o espírito transmissor de vida da parte de Deus em si. Quando Jesus ressuscitou a filha de Jairo, "voltou-lhe o espírito, ela imediata-

mente se levantou" (Lc 8:55). Já fizemos notar que o espírito que retornou era o fôlego de vida de Deus que fez a garota uma pessoa vivente outra vez.

O espírito como princípio da vida física finalmente chegou a significar a fonte da vida psíquica, racional. Desse modo, o termo "espírito" é empregado para representar a sede do pensamento, sentimento e raciocínio, disposição interior ou caráter do crente. Isso dá conta de muitos empregos do termo "espírito" tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

> O espírito do homem é agitado (Ez 2:2), ou perturbado (Gn 41:8); regozija-se (Lc 1:47), ou é quebrantado (Êx 6:9); prontifica-se (Mt 26:41), ou é endurecido (Dt 2:30). Um homem pode ser paciente em espírito (Ec 7:8), altivo de espírito ou pobre de espírito (Mt 5:3). A necessidade de governar o espírito é declarada (Pv 25:28). É o espírito do homem que busca a Deus (Is 26:9), e é ao espírito do homem que o Espírito de Deus, habitando no íntimo, dá testemunho (Rm 8:16).[27]

A atividade do espírito na humanidade

Sendo que o espírito-*pneuma* é o verdadeiro eu interior de uma pessoa, é com o espírito que um crente serve a Deus (Rm 1:9). Uma pessoa com o espírito é capaz de desfrutar comunhão com Deus (1Co 6:17). A oração e a profecia são exercícios do espírito humano (1Co 14:32). A graça de Deus é concedida sobre o crente na esfera do espírito (Gl 6:18). A renovação é experimentada no espírito (Ef 4:23). Mediante o Espírito, Deus testemunha ao espírito dos crentes de que são filhos de Deus (Rm 8:16).

Tanto os aspectos físico e psíquico da vida precisam do espírito para sua existência, e assim o termo razoavelmente pode ser aplicado tanto ao princípio geral da vida física quanto ao princípio regenerador da vida moral. A nova natureza é certamente um novo princípio de vida, mas é um princípio essencialmente da vida moral que se manifesta numa santa disposição de caráter. É difícil estabelecer o exato relacionamento entre o espírito como princípio de vida e o espírito como princípio regenerador da vida moral.

Por exemplo, algumas passagens em Romanos 8 tornam difícil decidir se o termo "Espírito" deve ser escrito com "E" maiúsculo para designar o Espírito Santo, ou com um "e" minúsculo quando referindo-se ao espírito humano redimido e renovado. Talvez Paulo tencionava permitir-nos ler suas palavras de qualquer desses modos. Os versos 5 a 9 não perdem nada de seu profundo significado se esse intercâmbio é permitido. "Os que se inclinam para a carne cogitam das coisas da carne; mas os que se inclinam para o Espírito, das coisas do Espírito" (v. 5). "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em vós" (v. 9).

A ligação entre os dois parece ser encontrada no fato de que o espírito que toda pessoa possui como um princípio transmissor de vida capacita os crentes a serem receptivos e responsivos à operação do Espírito Santo em sua vida. Em outras palavras, é o espírito como sede da vida psíquica e racional (o eu interior), com o qual Deus capacitou cada pessoa, que torna possível ao Espírito de Deus habitar nos seres humanos. W. D. Stacey destaca este aspecto ao dizer: "Todos os homens têm *pneuma* [o espírito] desde o nascimento, mas o *pneuma* [espírito] cristão, em comunhão com o Espírito de Deus, adquire um novo caráter e uma nova dignidade (Rm 8:10)".[28]

O espírito humano capaz de receber o Espírito de Deus

O espírito humano não tem poder para regenerar-se. Não é uma faísca divina que pode ser avivada como uma chama de fogo. Antes, é uma capacidade que Deus concedeu a toda pessoa para experimentar o poder regenerador de seu Espírito. Quando uma pessoa é nascida de novo pelo Espírito de Deus, sua natureza "natural" (*psychikos*) torna-se "espiritual" (*pneumatikos*) (1Co 2:14, 15).

O espírito humano que é obediente a Deus experimenta o poder do Espírito de Deus que guia e transforma. A comunhão com Deus é alcançada pelo espírito humano mediante o Espírito de Deus. Claude Tresmontant descreve essa função do espírito-*pneuma*:

> O espírito do homem, seu *pneuma*, é aquilo que dentro dele lhe permite um encontro com o *Pneuma* [Espírito] de Deus. É a parte de um homem que pode entrar em diálogo com o Espírito de Deus, não como um estranho, mas como um filho: 'O próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus' (Rm 8:16).[29]

O espírito humano capacita uma pessoa a servir a Deus: "Porque Deus, a quem sirvo em meu espírito-*pneuma*, no evangelho de seu Filho..." (Rm 1:9). A sentença "sirvo em meu espírito" sugere que o espírito é uma capacidade mental e volitiva que capacita uma pessoa a servir a Deus. Poderíamos dizer que o espírito humano foi designado por Deus para unir-se com o Espírito Santo. Em razão de o homem ser espírito-*pneuma*, um ser vivo animado pelo fôlego do Espírito de Deus (*ruach-pneuma*), que é capaz de receber o Espírito-*pneuma* Santo e assim chegar a um relacionamento íntimo e vivo com Deus.

Henry Barclay Swete explica a orientação humana para com o Espírito Santo:

> O Espírito Santo não cria o 'espírito' no homem; está potencialmente presente em todo homem, mesmo se rudimentarmente e não-desenvolvido. Todo ser humano tem afinidades com o espiritual e eterno. Em cada indivíduo da raça *o espírito do homem que está nele* (1Co 2:11) responde ao Espírito de Deus, na medida em que o finito pode corresponder-se com o infinito... Mas embora o Espírito de Deus encontre

> no homem uma natureza espiritual em que pode operar, o espírito humano se acha numa condição tão imperfeita e depravada que uma completa renovação, mesmo recriação, se faz necessária (2Co 5:17).[30]

Permitir ao Espírito de Deus renovar e transformar nossa vida não é renunciar à nossa própria personalidade, mas trazê-la submissa. Em harmonia com o Antigo Testamento, o Novo Testamento vê a natureza humana holisticamente, onde o corpo, alma e espírito são partes integrais do mesmo ser. O espírito é uma força, inseparável do fôlego e da vida (Lc 8:55; 23:46) que renova a mente (Ef 4:23) e capacita uma pessoa a tornar-se uma nova criatura, "e vos revistais do novo homem, criado segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade" (Ef 4:24).

O ESPÍRITO COMO RENASCIMENTO ESPIRITUAL

O Espírito de Deus é o agente ativo da criação e recriação. Vimos que no Antigo Testamento a criação do homem é atribuída ao Espírito de Deus. O homem existe como alma vivente por causa do fôlego de Deus (Gn 2:7). A recriação na ordem moral é também a obra do Espírito. Somos lembrados da visão dos ossos secos de Ezequiel que retornaram à existência mediante o Espírito de Deus. Os ossos secos representam "toda a casa de Israel" (Ez 37:14) que em sua condição foi trazida de volta à vida, ou seja, ao renascimento espiritual pelo Espírito de Deus: "Porei em vós o meu Espírito, e vivereis, e vos estabelecerei na vossa própria terra. Então sabereis que eu, o Senhor, disse isto, e o fiz, diz o Senhor" (Ez 37:14).

No Novo Testamento, há uma descrição mas completa acerca da transformação moral realizada pelo Espírito Santo do que no Antigo Testamento, de modo especial nos escritos de João e Paulo. Os dois apóstolos descrevem este processo em formas diferentes, contudo, complementares. João concebe a transformação moral interior como *renascimento* e Paulo como *nova criação*. As duas metáforas, como veremos, são complementares, cada uma designada a ajudar-nos a compreender a nova vida operada pelo Espírito Santo.

No Evangelho de João, Jesus compara a transformação moral realizada pelo Espírito Santo a um renascimento. Falando a Nicodemos, Jesus diz: "Em verdade, em verdade te digo: Quem não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus" (Jo 3:5). Ser nascido do Espírito é contrastado com ser nascido da carne: "O que é nascido da carne, é carne; e o que é nascido do Espírito, é espírito" (Jo 3:6). O nascimento físico está de acordo com a carne (*kata sarka*), colocando uma pessoa num nível horizontal de existência natural. O nascimento espiritual é "de cima" (Jo 3:3) pelo Espírito, colocando uma pessoa num nível vertical de existência pelo poder habilitador do Espírito.

Na noite de sua ressurreição Jesus "soprou sobre eles [os discípulos], e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo" (Jo 20:22). Essa ação, que assinalou a recriação dos discípulos, faz paralelo à primeira criação do homem, quando Deus soprou-lhe o fôlego de vida. A criação e recriação, nascimento e renascimento, são atos do Espírito, porque, como Jesus explicou, "espírito é o que vivifica" (Jo 6:63). Isto é verdade tanto no que tange à vida física quanto espiritual.

O Espírito é a fonte imediata de vida mediada por Cristo.

> Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, de seu interior fluirão rios de água viva. Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até esse momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado (Jo 7:37-39).

Cristo é a fonte meritória do Espírito, pois mediante seu sacrifício expiatório Ele pode conceder seu Espírito transmissor de vida ao crente. É por isso que Paulo fala do "Espírito da vida em Cristo Jesus te livrou da lei do pecado e da morte" (Rm 8:2).

Sumariando, podemos dizer que embora João não mencione o espírito do homem como tal, ele o visualiza como cumprido e realizado pelo Espírito mediante o qual Cristo concede nova vida, um renascimento espiritual, ao crente. Em certo sentido, o significado último do fôlego de Deus como fonte de vida física é revelado e cumprido na nova vida, tornada possível pelo "Espírito de vida em Cristo Jesus" (Rm 8:2). Em parte alguma João identifica o Espírito transmissor de vida com uma alma imaterial, imortal, capaz de destacar-se do corpo. A função do espírito é simplesmente operar um renascimento espiritual, isto é, uma transformação moral da pessoa inteira do crente. Em João não há dualismo entre um corpo material, mortal, e uma alma espiritual, imortal, porque o Espírito traz vida nova à pessoa integral.

O ESPÍRITO COMO NOVA CRIAÇÃO

Paulo descreve a transformação moral realizada pelo Espírito, não como um renascimento, mas como uma "nova criação" (2Co 5:17; cf. 1Co 6:11; Gl 3:27; 6:15; Ef 4:24). As duas metáforas cobrem essencialmente a mesma idéia. Paulo atribui importância vital ao papel do Espírito na vida do crente. Isto é indicado pelo fato de que em suas cartas ele se refere ao espírito 146 vezes, em comparação com somente 13 referências à alma. Wheeler Robinson corretamente afirma que *pneuma*-espírito é "a palavra mais importante no vocabulário psicológico de Paulo, talvez em seu vocabulário como um todo".[31] A razão é que Paulo se preocupa em mostrar que salvação é exclusivamente um divino dom de graça mediado pelo "Espírito de vida em Cristo Jesus" (Rm 8:2), e não a posse natural de uma alma imortal.

Salvação não é a remoção do espírito ou da alma do corpo ou do mundo em que o corpo vive, mas uma renovação do corpo mediante o poder capacitador do Espírito. Portanto, a descrição de Paulo da vida cristã é em grande medida feita em termos do poder capacitador do Espírito para o crente viver segundo a vontade revelada de Deus. O apóstolo explica que Cristo veio "a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito" (Rm 8:4).

Andar segundo o Espírito significa pôr a mente nas "coisas do Espírito" (Rm 8:5), ou seja, viver em conformidade com os princípios de vida que Deus revelou, em vez de sê-lo de acordo com os desejos da carne. "Andai no Espírito, e jamais satisfareis à concupiscência da carne" (Gl 5:16). Caminhar segundo a carne (*kata sarka*) *significa* cumprir "as obras da carne" tais como "prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedices, glutonarias, e cousas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos declaro, como já outrora vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais cousa praticam" (Gl 5: 19, 20). Em contraste, caminhar segundo o espírito (*kata pneuma*) significa produzir "o fruto do Espírito", representado por "amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio" (Gl 5:22, 23).

Os efeitos da nova criação exercidos na vida do crente pelo Espírito Santo são manifestos especialmente num relacionamento de filiação; numa fé e esperança inabaláveis; num ardente amor pelos irmãos; e num ousado testemunho por Cristo. Mediante o Espírito, tornamo-nos membros da família de Deus. "E porque vós sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai" (Gl 4:6).

O Espírito instila no crente fé e esperança em Cristo. "E o Deus da esperança vos encha de todo o gozo e paz no vosso crer, para que sejais ricos de esperança no poder do Espírito Santo" (Rm 15:13; cf. Gl 3:14; 5:5). A nova vida do Espírito é manifesta especialmente no espírito de amor fraternal que flui de Cristo para a vida do crente. "Ora, a esperança não confunde, porque o amor de Deus é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado" (Rm 5:5; cf. 15:30; Cl 1:8; 2 Co 6:6). O Espírito comunica força para sofrer por causa de Cristo. "Se, pelo nome de Cristo, sois injuriados, bem-aventurados sois, porque sobre vós repousa o Espírito da glória e de Deus" (1Pe 4:14).

Finalmente, o Espírito é a miraculosa força comunicadora de vida da terceira pessoa da Divindade, que operará a ressurreição do corpo. "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também os vossos corpos mortais por meio de seu Espírito que em vós habita" (Rm 8:11; cf. 1Co 6:14; 2Co 3:6; Gl 6:8). Tal como o Espírito esteve em operação na primeira criação (Gn 2:7), assim estará na ressurreição final. No capítulo 4 veremos que a Bíblia em parte alguma sugere que o corpo ressuscitado será religado a uma alma desincorporada. Em vez disso, a Bíblia ensina que este corpo terreno será res-

suscitado num "corpo espiritual-*pneumatikos*" (1Co 15:44), ou seja, uma pessoa inteiramente dominada pela força-vital do espírito divino.

A carne e o espírito

O contraste que Paulo faz entre a carne e o Espírito leva muitos a crer que o apóstolo distingue entre o corpo material, mortal e a alma imortal, espiritual.[32] Essa interpretação ignora o fato de que a antítese paulina entre a carne e o espírito não é uma dualidade de substâncias metafísicas, mas um contraste de orientação ética-religiosa.

O contraste mais acentuado entre carne e espírito acha-se na primeira parte de Romanos 8. Aqui Paulo contrasta destacadamente os que vivem "segundo a carne" com os que vivem "segundo o Espírito". "Porque os que se inclinam para a carne cogitam das coisas da carne; mas os que se inclinam para o Espírito, das coisas do Espírito. Porque o pendor da carne dá para a morte, mas o do Espírito, para a vida e paz" (Rm 8:5, 6).

A primeira coisa a assinalar nesta e em passagens semelhantes (Gl 5:16-26) é que Paulo nunca emprega as palavras gregas para "corpo" e "alma" (*soma* e *psychê*). Em vez disso, ele sempre emprega um conjunto diferente de termos, como *sarx* e *pneuma*, traduzidos como "carne" e "espírito". Se Paulo tivesse em mente realçar a distinção entre o corpo mortal e a alma imortal, ele teria usado as palavras gregas *soma* (corpo) e *psychê* (alma) que eram padrão na doutrina dualística grega. Mas o que Paulo tinha em mente era algo inteiramente diferente, por isso, empregou um conjunto diferente de palavras para expressá-lo.

Não pode haver dúvida de que para Paulo "a carne" e "o Espírito" representam, não duas partes separadas e opostas da natureza humana, mas duas diferentes orientações éticas. Isso se faz claro quando se compara a lista de "obras da carne" (Gl 5:19, 20) com o "fruto do Espírito" (Gl 5:22, 23). Aqui novamente as duas listas mostram que "carne" e "Espírito" representam não duas partes separadas e opostas da natureza humana, mas dois tipos diferentes de estilo de vida. Os pecados atribuídos à carne, tais como "idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas" nada têm a ver com impulsos físicos. "Poderiam muito bem ser praticados por um espírito desincorporado".[33]

Charles Davis claramente expõe o significado bíblico de carne e espírito, dizendo.

> Ele [Paulo] é plenamente hebreu em sua cosmovisão; ele via o homem simplesmente como uma unidade. Conseqüentemente, sua antítese de carne (*sarx*) e espírito (*pneuma*) não constitui uma oposição entre matéria e espírito, entre corpo e alma. 'Carne' não é parte do homem. Mas o homem integral em sua fraqueza e mortalidade, em seu distanciamento de Deus, em sua solidariedade com a criação corrupta e pecaminosa. 'Espírito' é o homem como aberto à vida divina e como pertencendo à esfera do divino,

> ou seja, o homem sob a influência e atividade do Espírito. Carne e espírito são dois princípios ativos que afetam o homem e estão em luta dentro dele.[34]

Numa linha semelhante de pensamento, George Eldon Ladd escreve que "carne" refere-se ao homem

> como um todo, visto em suas falhas, oposto a Deus. Esse emprego é um desenvolvimento natural do emprego veterotestamentário de *basar* [carne], que é o homem visto em sua fragilidade e fraqueza perante Deus. Quando isto é aplicado ao reino ético, torna-se o homem em sua fraqueza ética, isto é, a pecaminosidade perante Deus. *Sarx* [carne] representa não uma parte do homem, mas o homem como um *todo* – não regenerado, caído, pecaminoso.[35]

Carne e Espírito representam respectivamente o poder da morte e o poder da vida que podem operar dentro de uma pessoa. Oscar Cullmann oferece esta iluminadora comparação entre ambas:

> 'Carne' é o poder do pecado ou o poder da morte. Abrange o homem exterior e interior conjuntamente. Espírito (*pneuma*) é o seu grande antagonista: carne e espírito são poderes ativos, e como tal operam dentro de nós. A carne, o poder da morte, entrou no homem com o pecado de Adão. Entrou no homem completo, interior e exterior, de tal modo que está bem intimamente ligado com o corpo. O homem interior acha-se menos ligado à carne; embora mediante a culpa este poder da morte tenha se apossado mais e mais do homem interior. O espírito, por outro lado, é o grande poder de vida, o elemento da ressurreição; o poder de Deus da criação nos é dado mediante o Espírito Santo.[36]

O poder animador do Espírito Santo é manifesto nesta vida presente em nosso "homem interior [que] se renova de dia em dia" (2Co 4:16) pelo poder transformador do Espírito (Ef 4:23, 24).

A carne como natureza humana pecaminosa

A carne-*sarx* representa a natureza humana não-regenerada, pecaminosa, mas não porque o pecado reside na natureza humana do corpo, em vez de sê-lo na natureza "espiritual" da alma. Afinal de contas, o corpo de carne é o templo do Espírito (1Co 6:9), um membro de Cristo (1Co 6:15), e um meio de glorificar a Deus (1Co 6:20). A razão por que a carne-*sarx* representa a natureza humana caída e pecaminosa é que ela representa a fragilidade humana que pode tornar-se um instrumento do pecado.

O sentido de "carne" como significando "mundo" é ambivalente em Paulo e na Bíblia em geral. A carne e o mundo como criados por Deus para que a humanidade os desfrute apropriadamente, são bons (Gn 1:18, 21, 25, 31). Mas

quando a carne e o mundo negam sua condição de coisas criadas por Deus e contra Ele se rebelam reivindicando independência e auto-suficiência, então tornam-se maus. É nesse sentido que carne (natureza carnal) e mundanismo são sinônimos de pecaminosidade. Poderíamos dizer que "a carne-*sarx*" é neutra quando se refere à vida de uma pessoa no mundo, mas designa a pecaminosidade quando descreve uma pessoa vivendo para o mundo e permitindo que o mundo governe toda sua vida e conduta.

É evidente, portanto, que a antítese entre "a carne" e "o Espírito" nada tem a ver com o dualismo corpo-alma. A carne por si mesma não representa a parte da natureza humana (o corpo) que se alega ser má, e o espírito não representa a parte da natureza humana que supostamente é boa (a alma). Quando empregadas numa forma negativa, "a carne" significa o tipo de pessoa em quem a vida inteira, tanto física quanto psíquica, está fora do rumo, centralizada sobre o eu, antes que sobre Deus. Semelhantemente, "o espírito" representa não meramente a parte espiritual da natureza humana, mas o tipo de pessoa em quem a vida integral, tanto física quanto psíquica, é dirigida a Deus antes que ao eu. O contraste entre "carne" e "espírito" é ético, não ontológico.

E lamentável que muitos entendam Paulo de maneira errônea neste ponto. A razão para isto é a falha em entender que para Paulo, e para a Bíblia como um todo, o que corrompe uma pessoa não é o corpo ou a carne, mas o pecado. A carne pode tornar-se um instrumento do pecado, e como tal afeta o corpo e a alma, tal como sua contrapartida, o Espírito, transforma o corpo e a alma.[37] "O inimigo derradeiro do Espírito de Deus não é a carne, mas o pecado, do qual a carne se tornou o instrumento fraco e corrupto".[38]

Conclusão

Nosso estudo do emprego neotestamentário do termo "espírito-*pneuma*" revelou que o espírito, à semelhança da alma, não é um componente espiritual independente da natureza humana que opera à parte do corpo. Pelo contrário, o espírito é o princípio de vida que anima o corpo físico e regenera a pessoa integral.

Descobrimos que o significado e função do Espírito expandem-se com a vinda de Cristo, que é identificado com o Espírito na obra da salvação. O significado do espírito-*pneuma* como um princípio de vida é expandido para incluir o novo princípio de vida de regeneração moral, tornado possível mediante a redenção de Cristo. O Espírito sustém tanto os aspectos da vida física quanto moral-espiritual.

A transformação moral realizada pelo Espírito Santo é descrita mais plenamente no Novo Testamento do que no Antigo Testamento. João e Paulo descrevem este processo com duas metáforas diferentes, contudo complementares. João concebe a transformação moral interior como *renascimento*; Paulo, como *nova criação*.

O "Espírito-*pneuma*" é a palavra mais importante do vocabulário de Paulo porque serve para mostrar que a salvação é exclusivamente um dom divino de graça mediado pelo "Espírito de vida em Cristo Jesus" (Rm 8:2), e não a posse natural de uma alma imortal. Em parte alguma o Novo Testamento identifica o Espírito comunicador de vida com uma alma imaterial, imortal, capaz de separar-se do corpo.

A função do Espírito não é suster uma alma imortal, espiritual, mas suster tanto a vida física quanto espiritual. Tanto a criação quanto a recriação, nascimento e renascimento, são ações do Espírito, porque, como Jesus explicou, "é o Espírito que dá vida" (Jo 6:63).

A antítese paulina entre "a carne" e "o Espírito" nada tem a ver com o dualismo corpo-alma. Os dois não representam partes separadas e opostas da natureza humana, mas duas orientações éticas diferentes de uma pessoa: viver uma vida centralizada no eu *versus* viver uma vida centralizada em Deus. Em suma, podemos dizer que o espírito, à semelhança da alma, corresponde, não uma entidade separada da natureza humana, mas um aspecto da totalidade dessa natureza.

A natureza humana como corpo

O sentido de corpo-*soma* ou de carne-*sarx* no Novo Testamento é semelhante ao das palavras correspondentes do Antigo Testamento (corpo-*geviyyah* e carne-*bashar*), examinadas no capítulo anterior. Em seu emprego literal, o termo "corpo" descreve a realidade concreta da vida humana que consiste de carne e sangue. No Novo Testamento, contudo, "corpo-*soma*" é geralmente empregado num sentido figurado para denotar a pessoa como um todo (Rm 6:12; Hb 10:5), a natureza humana corrupta (Rm 6:12; 8:11; 2Co 4:11), a igreja como o corpo de Cristo (Ef 1:23; Cl 1:24), o corpo ressurreto dos remidos (1Co 15:44), e a presença espiritual de Cristo simbolizada pelo pão e vinho (1Co 11:27). Para o propósito de nossa investigação, focalizamos primariamente na perspectiva neotestamentária do corpo humano em relação à pessoa total.

Cristo e o corpo humano

Para apreciar a consideração positiva do Novo Testamento acerca do corpo humano, precisamos refletir sobre sua doutrina central da encarnação. Por exemplo, o evangelho de João anuncia no início que o eterno Filho de Deus "se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1:14). A própria idéia de que o eterno Filho de Deus entrou no tempo e espaço humanos e assumiu uma natureza humana plena, incluindo um corpo, era incompreensível para a mente grega. De fato, o gnosticismo, um influente movimento sectário cristão, influenciado pelo dualismo grego, rejeitava abertamen-

te a encarnação de Cristo. Isso ilustra vigorosamente a diferença entre a visão bíblica holística da natureza humana, que dá valor ao corpo, e a visão dualística grega, que considera o corpo como a prisão da alma a ser descartada com a morte.

Qualquer pessoa que aceite plenamente a doutrina neotestamentária da encarnação nunca pode acusar os escritores do Novo Testamento de denegrir o corpo humano ou a ordem física. O fato de que o divino Filho de Deus assumiu um corpo humano a fim de viver sobre a Terra comunica dignidade e importância ao corpo e a todo o reino físico.

É também significativo observar que o mesmo Verbo eterno mediante o qual tudo o "que foi feito se fez" (Jo 1:3) por ocasião da criação veio ao mundo para redimir e restaurar não só a "alma", mas o homem integral e o mundo inteiro.

> Este é o significado da estranha doutrina de ressurreição do corpo, a qual, mais do que qualquer outra coisa, horrorizava e causava repugnância no mundo grego. Esta doutrina servia para realçar, na forma mais vigorosa possível, o ponto de vista do Novo Testamento de que não é alguma parte do homem (sua "alma" racional) que se destina à eternidade, mas a pessoa integral que tem o seu lugar no propósito de Deus.[39]

A doutrina da ressurreição do corpo, que será examinada no capítulo 7, ensina que nossa natureza física e o mundo material, que desempenham um papel vital em moldar nossa existência terrena, têm significação eterna no divino esquema de coisas. Isto nos ensina, como Ronald Hall acertadamente diz, que

> mesmo no além-túmulo, o corpo não é um mero adorno do espírito, mas um elemento essencial no ser de uma pessoa. Seria difícil entender por que Paulo centralizava a fé na crença da ressurreição se ele tivesse outra idéia. Se ele pensasse, por exemplo, que a salvação tivesse que ver somente com uma alma desincorporada liberta do corpo, certamente não teria insistido tanto no tema da ressurreição do corpo; ele teria se contentado com a noção grega de uma alma imortal.[40]

A ressurreição corporal de Cristo garante a crença na ressurreição do corpo. "Se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados" (1Co 15:17, 18). A encarnação de Cristo num corpo humano e a ressurreição num corpo glorificado (Jo 20:27) nos fala que o corpo tem significação eterna no propósito divino para este mundo. Diz-nos que o corpo não é uma prisão temporária ou campo de testes para as "almas" destinadas à aniquilação final. Antes, fala-nos que o corpo é nossa personalidade total que Deus se compromete a preservar e trazer de volta à vida no dia da ressurreição.

A ressurreição do corpo é necessária para a vida no mundo por vir, pois o Novo Testamento nunca aceitou a crença na imortalidade da alma. A vida sem o corpo é inconcebível. Uma vez que o corpo é nossa existência humana concreta, sua ressurreição é indispensável para assegurar uma personalidade e vida plenas na nova Terra.

A fé cristã é "materialística"

Nestas alturas vale a pena lembrar que a esperança do Antigo Testamento para o mundo por vir é extremamente "materialística". Enquanto os gregos estavam na expectativa de um escape final da alma desta terra para uma região etérea, os crentes do Antigo Testamento aguardavam o estabelecimento do reino de Deus sobre este planeta (Dn 2:44; 7:27). O reino messiânico trará a consumação da história humana sobre a Terra de acordo com o propósito criativo de Deus.

A mesma crença é proeminente no Novo Testamento. Cristo desceu a este mundo para redimir tanto o homem quanto a criação sub-humana (Rm 8:22, 23) e Ele retornará à Terra para estabelecer uma nova ordem física. "Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe" (Ap 21:1). A terra inteira, inclusive o corpo humano, não é aniquilada, mas aperfeiçoada. "E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras cousas passaram" (Ap 21:4). "Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo" (Ap 21:2).

A renovação final da Terra é o correspondente cosmológico da doutrina da ressurreição do corpo. Assim como o crente individual ao final não escapará do corpo, mas receberá um corpo imperecível (1Co 15:53), também os remidos não serão arrebatados para sempre deste planeta para o céu, mas serão estabelecidos sobre a Terra, restaurada à sua perfeição original como o lugar do reino glorioso e eterno de Deus.

D. R. G. Owen escreve que

> não há sugestão aqui de "almas" desincorporadas penosamente buscando o seu caminho rumo aos céus no alto, para ali existirem por toda a eternidade como puros "espíritos". Temos bem o contrário: Deus desce até o homem; o Verbo tornou-se carne; o céu desce à Terra; a cidade santa desce a partir de Deus no céu... Assim, ao final da Bíblia, em sua doutrina das últimas coisas, como no princípio, em sua doutrina das primeiras coisas, o significado eterno de todo o reino físico é inegavelmente assegurado.[41]

Owen conclui fazendo notar que

> as implicações deste materialismo bíblico para a antropologia bíblica – implicações sublinhadas pela doutrina da ressurreição do corpo em oposição à doutrina da imortalidade da alma separada – são as seguintes: primeiro, o "corpo" é um aspecto essencial da personalidade humana e não uma parte destacável que finalmente será posta à parte; e, em segundo lugar, a pessoa integral, e não uma "alma" desincorporada, destina-se à vida eterna.[42]

O corpo como a pessoa integral

No Novo Testamento, o corpo-*soma* não é algo exterior que se apega ao eu real de uma pessoa (a alma), mas denota a pessoa inteira. Isso leva Rudolf Bultmann a afirmar: "O homem não tem um *soma* [corpo]".[43] Apesar de haver poucas passagens em que o corpo ou a carne são contrastadas com a alma ou o espírito, tais contrastes não pretendem dividir a natureza humana em duas entidades diferentes. Antes, descrevem diferentes aspectos da pessoa total.

O corpo-*soma* pode denotar a pessoa inteira. Por exemplo, quando Paulo diz: "ainda que entregue o meu próprio corpo para ser queimado" (1Co 13:3), ele obviamente se refere à sua pessoa integral. Semelhantemente, quando diz "esmurro o meu corpo, e o reduzo à escravidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado" (1Co 9:27) ele quer dizer que está se colocando sob controle. O oferecimento do corpo como um sacrifício vivo (Rm 12:1) significa a submissão do próprio eu a Deus. O desejo de Paulo de que "em nada serei envergonhado; antes, com toda a ousadia, como sempre, também agora, será Cristo engrandecido no meu corpo, quer pela vida, quer pela morte" (Fp 1:20) significa honrar a Cristo na totalidade de seu corpo. Em referências como essas, o corpo representa a pessoa integral como responsável por certos atos.

A existência corpórea é o modo normal e apropriado de ser. Assim, o corpo é um elemento essencial da existência humana. A vida do corpo não é contrastada com a vida da alma ou do espírito, como se o corpo fosse um obstáculo à plena realização da vida superior da alma ou espírito. O corpo pode tornar-se um obstáculo quando é usado como um instrumento do pecado, mas não é um impedimento em si mesmo. O corpo não é necessariamente mau, porque é parte da boa criação de Deus. Isto é também indicado pelo fato de que nenhum mal esteve presente em Cristo, embora Ele fosse participante de nosso corpo humano.

O corpo como instrumento de pecado

Sendo corruptível e mortal (Rm 6:12; 8:11; 2Co 4:11), o corpo pode tornar-se um instrumento do pecado. Isso explica por que Paulo fala do "corpo desta morte". "Desventurado homem que sou! quem me livrará do corpo desta morte?" (Rm 7:24). Aqui o quadro mental do apóstolo não é físico, mas ético. A morte é o domínio do pecado revelado na vida física da qual uma pessoa é livrada mediante a regeneração, pela fé em Cristo. Uma vez que o pecado pode reinar em nosso corpo mortal (Rm 6:12), o corpo visto como instrumento do pecado pode ser chamado de "corpo do pecado" (Rm 6:6) e "corpo desta morte" (Rm 7:24). Assim, é necessário que um crente mortifique "os feitos do corpo" (Rm 8:13) por viver de acordo com o Espírito. Isto não significa mortificação do corpo em si, mas a renúncia de atos pecaminosos.

Uma vez que o corpo se torna um instrumento de pecado, o alvo da vida cristã é exercer domínio próprio sobre ele para impedi-lo de dominar a vida espiritual de alguém. Paulo estabelece esta verdade claramente em 1 Coríntios 9, onde compara a si mesmo com um atleta que treina com rigorosos exercícios de domínio próprio a fim de impedir que seu corpo tenha predomínio sobre sua vida espiritual. “Mas esmurro o meu corpo, e o reduzo à escravidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado” (1Co 9:27).

O domínio próprio sobre o corpo é conseguido especialmente ao consagrá-lo a Deus como um sacrifício vivo (Rm 12:1). Isto não é obtido mediante práticas ascéticas e mortificação do próprio corpo, mas ao fazê-lo sensível aos ditames da Palavra de Deus. O cristão reconhece que o seu corpo é a habitação do Espírito Santo (1Co 6:19). Cultivar a presença do Espírito Santo no corpo de alguém significa fazer todos os nossos prazeres e atividades físicos subservientes a objetivos espirituais.

Conclusão

O corpo no Novo Testamento denota a pessoa total, tanto literalmente, como na realidade concreta da existência humana, e, figuradamente, na submissão da pessoa à influência do pecado ou do poder do Espírito Santo. O Novo Testamento vê o corpo como um aspecto essencial da pessoa inteira que não é destacável da alma, nem pode ser descartado.

O significado do corpo no Novo Testamento é reforçado pela encarnação de Cristo que tomou um corpo humano a fim cumprir Sua missão redentora sobre a Terra. A encarnação de Cristo num corpo humano e Sua ressurreição num corpo glorificado (Jo 20:27) nos falam que o corpo tem significação eterna no propósito redentor e criativo de Deus. Isso é confirmado pela ressurreição do corpo, o que nos fala que mesmo na nova terra, o corpo será uma parte essencial da existência humana.

Figuradamente, o corpo é empregado no Novo Testamento numa forma ambivalente. Por um lado, pode tornar-se um “corpo do pecado” (Rm 6:6) e o “corpo desta morte” (Rm 7:24), quando se torna um instrumento do pecado. Por outro lado, pode tornar-se o templo do Espírito Santo (1Co 6:19) e o meio de glorificar a Deus (1Co 6:20), quando se torna um instrumento no serviço de Cristo. A redenção significa, não a remoção da alma do corpo, mas a renovação do corpo (a pessoa inteira) nesta vida presente e a ressurreição do corpo (a pessoa inteira) no mundo por vir.

A natureza humana como coração

O coração-*kardia* no Novo Testamento é empregado com a mesma ampla gama de sentidos que encontramos no Antigo Testamento (*leb* e *lebab*). Não pre-

cisamos delongar-nos no estudo do significado e empregos do termo coração no Novo Testamento. Essencialmente, o coração-*kardia* representa a vida interior integral de uma pessoa em seus vários aspectos. Denota, como no caso de espírito, o centro emocional, intelectual e espiritual de uma pessoa. O fato de que o "coração" e o "espírito" são empregados numa maneira semelhante mostra novamente o ponto de vista holístico bíblico da natureza humana, onde uma parte da natureza humana pode ser empregada com referência à pessoa integral.

O coração é a sede das emoções

Tanto as boas quanto as más emoções brotam do coração. O coração sente alegria (Jo 16:22; At 2:26; 14:17), temor (Jo 14:1), sofrimento (Jo 16:6; 2Co 2:4), amor (2Co 7:3; 6:11; Fp 1:7), cupidez (Rm 1:24), anseio (Rm 10:1; Lc 24:32), e desejo (Rm 1:24; Mt 5:28; Tg 3:14). Paulo expressou o desejo de seu coração pela conversão de seus irmãos judeus (Rm 10:1). Ele escreveu aos coríntios com "angústia de coração" (2Co 2:4). Instou os coríntios a abrir o coração para recebê-lo e a seus companheiros em amor (2Co 7:2).

O coração é a sede da atividade intelectual

Jesus disse que "Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus" (Mc 7:21) e "Raça de víboras, como podeis falar cousas boas, sendo maus? Porque a boca fala do que está cheio o coração" (Mt 12:34). Paulo exorta todo homem a dar liberalmente "como propôs em seu coração" (2Co 9:7). Os "olhos do coração" devem ser iluminados (Efé 1:8) para entender a esperança cristã. As decisões têm sua origem no coração (Lc 21:14; At 11:23).

Às vezes, é Deus quem influencia a decisão dos corações humanos: "Porque em seus corações incutiu Deus que realizem o seu pensamento, o executem à uma e dêem a esta o reino que possuem, até que se cumpram as palavras de Deus" (Ap 17:17). Às vezes, é o diabo quem o faz: "Durante a ceia, tendo já o diabo posto no coração de Judas Iscariotes, filho de Simão, que traísse a Jesus..." (Jo 13:2). Outras vezes, o coração é sinônimo de consciência: "Amados, se o coração não nos acusar, temos confiança diante de Deus" (1Jo 3:21). Os gentios possuem uma lei, escrita em seus corações que os capacita a distinguirem entre o bem e o mal (Rm 2:14, 15).

O coração como sede da experiência religiosa

Deus se comunica com uma pessoa no coração. Ele pesquisa o coração humano e o põe à prova (Lc 16:15; Rm 8:27; 1Ts 2:4). Deus escreve a sua lei no coração humano (Rm 2:15; 2Co 3:2; Hb 8:10). Ele abre o coração humano (Lc

24:45; At 16:14). Ele resplandece em nossos corações para nos dar luz do conhecimento de Jesus Cristo (2Co 4:6). A paz de Deus mantém nossos corações e mentes em Cristo (Fp 4:7). O Espírito de Deus é derramado em nossos corações (Rm 5:5; 2Co 1:22; Gl 4:6).

Cristo habita o nosso coração e nele atua por meio da fé (Ef 4: 7, 18). O coração cristão é purificado e santificado mediante a fé e o batismo (At 15:9; Hb 10:22). O coração é purificado (Mt 5:8) e fortalecido por Deus (1Ts. 3:13). A paz de Cristo pode reinar no coração (Cl 3:15). O coração recebe as primícias do Espírito (2Co 1:22).

Virtudes cristãs são atribuídas ao coração. O amor é associado com o coração (2Ts 3:5; 1Pe 1:22). A obediência se liga ao coração (Rm 6:17; Cl 3:22). O perdão deriva do coração (Mt 18:35). A gratidão reside no coração (Cl 3:16). A paz de Deus habita no coração (Fp 4:7). Acima de tudo, o amor por Deus e pelo semelhante procede do coração (Mc 12:30 e 31; Lc 10:27; Mt 22:37-39).

Os exemplos de textos há pouco citados indicam claramente que a palavra "coração" é empregada para descrever a vida interior da pessoa total. Isso leva Karl Barth a concluir que "o coração não é meramente uma parte, mas a realidade do homem, tanto integralmente da alma, quanto integralmente do corpo".[44] O fato de que o coração representa a vida interior total de uma pessoa em grande parte como também se dá com o espírito, revela novamente a perspectiva holística bíblica da natureza humana.

A visão dualística que atribui as funções morais e espirituais da natureza humana à alma é desacreditada pelo fato de que tais funções são igualmente atribuídas ao coração e ao espírito. Isso é possível porque, como vimos, na Bíblia a natureza é uma unidade indissolúvel e não uma composição de diferentes "peças". A visão holística bíblica da natureza humana nega a possibilidade de que a alma exista e atue como uma entidade distinta, imaterial à parte do corpo.

Apoio de eruditos para o ponto de vista holístico

Como um breve apêndice à nossa pesquisa do ponto de vista bíblico da natureza humana, cito, como exemplos, alguns dos numerosos eruditos de diferentes persuasões que apóiam o ponto de vista holístico bíblico, que nega a crença na imortalidade da alma.[45]

Em vários de seus livros, William Temple, arcebispo de Canterbury, afirma o ponto de vista holístico-bíblico da natureza humana e declara ser "antibíblica a noção da indestrutibilidade natural da alma individual".[46] Ele escreveu: "O homem não é imortal por natureza ou direito, mas é capaz da imortalidade; a ele é oferecida a ressurreição dos mortos e também a vida eterna, se ele desejar recebê-la de Deus e nos termos de Deus".[47]

Na "Conferência Ingersoll sobre a imortalidade do homem", apresentada na Capela Andover da Universidade Harvard, o teólogo suíço Oscar Cullmann acentuou a diferença fundamental entre a doutrina cristã da ressurreição e o conceito grego da imortalidade da alma. Disse ele: "A alma não é imortal. Deve haver uma ressurreição para ambos [corpo e alma]; pois desde a queda, o homem inteiro é 'semeado corruptível'".[48] Essa famosa conferência, que mais tarde foi publicada em forma de livro sob o título *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?), provocou violenta hostilidade da parte de alguns que acusaram Cullmann de ser um "monstro que se deleita em causar angústia espiritual".[49] Um autor declarou: "O povo francês, morrendo por falta do Pão da Vida, em vez disso teve oferecidas pedras, se não serpentes".[50] Tais reações violentas exemplificam quão difícil é para as pessoas reexaminarem crenças que há muito adotaram.

Em seu livro *Basic Christian Teachings* (Ensinos cristãos básicos), o teólogo luterano Martin Heinechen rejeita como "falso dualismo" a noção de que por ocasião da criação

> Deus fez uma alma, que é a pessoa real, e então deu a essa alma uma lar temporário num corpo, feito de pó da terra... O homem deve ser considerado uma unidade... O dualismo cristão não tem que ver com alma e corpo, mente eterna e coisas que passam, mas o dualismo de Criador e criatura. O homem é uma pessoa, um ser integral, um centro de responsabilidade, apresentando-se diante do Criador e Juiz. Ele não tem vida ou imortalidade dentro em si mesmo.[51]

No *The Pocket Commentary of the Bible* [Comentário da Bíblia de Bolso], Basil F. C. Atkinson, bibliotecário da Universidade Cambridge, escreve, com relação a Gênesis 2:7:

> Às vezes se têm pensado que a concessão do princípio de vida, como nos é apresentado neste verso, implica em imortalidade do espírito ou alma. Têm-se dito que ser feito à imagem de Deus envolve imortalidade. A Bíblia nunca diz isso. Se envolvesse imortalidade, por que não envolve igualmente onisciência e onipotência, ou qualquer outra qualidade ou atributo do Infinito?... Ao longo da Bíblia, o homem é concebido como feito de pó e cinzas, uma criatura física, a quem o princípio de vida é concedido por empréstimo. Os pensadores gregos tendiam a pensar no homem como sendo uma alma imortal aprisionada num corpo. A ênfase é oposta à da Bíblia, mas encontrou um vasto lugar no pensamento cristão.[52]

Alguns eruditos católicos também reconhecem que o conceito tradicional da imortalidade natural da alma não é um conceito bíblico. Claude Tresmontant, um erudito francês católico dominicano, contrasta a "ressurreição" bíblica da pessoa integral com o ponto de vista dualístico tradicional. Ele escreve:

> Mas o ensino judaico-cristão sobre a ressurreição é uma questão bem diferente. Não significa que uma parte do homem – sua alma – será liberada por ter a outra parte – seu corpo material – descartada; o ensino bíblico deixa implícito que o homem total é salvo.[53]

Em *The Biblical Meaning of Man* (O sentido bíblico do homem), Dom Wulstan Mork, que é também um erudito católico dominicano, desafia a posição dualística tradicional da natureza humana e insta o leitor a recuperar a perspectiva holística bíblica. Escreve ele: "O homem bíblico, portanto o homem como revelado na Bíblia, é uma unidade de carne, alma, e espírito, não uma tricotomia, nem uma dicotomia de corpo e alma". Ele prossegue observando que a Bíblia vê o homem

> como um todo, um ponto de vista salutar para descrever um viver integral e balanceado, radicalmente relacionado com Deus, a humanidade e toda a criação. Precisamos dessa perspectiva hoje, para contrafazer uma atitude platônica ainda na espreita, e corrigir uma aceitação da situação humana por demais natural e secularizada.[54]

Mork acredita que uma recuperação da perspectiva holística bíblica da natureza humana contribuirá para uma "atitude mais salutar para com a pessoa humana, e, de fato, para com a questão em geral".[55]

Reinhold Niebuhr, renomado teólogo americano e professor por longo tempo no Seminário Teológico Union, contrasta o ponto de vista holístico bíblico da natureza humana com o ponto de vista dualístico clássico. Ele conclui:

> Todas as provas plausíveis e não-plausíveis para a imortalidade da alma são esforços da parte da mente humana para compreender e controlar a consumação da vida. Todos tentam provar de um modo ou de outro que um elemento eterno na natureza do homem é digno e capaz de sobrevivência além da morte. Mas toda técnica mística ou racional que busca criar o elemento eterno tende a negar o significado histórico da unidade *de corpo* e *alma*; e, com isso, o sentido de todo o processo histórico com suas infinitas elaborações dessa unidade.[56]

Em seu livro *The Christian Hope* (A esperança cristã), o teólogo luterano T. A. Kantonen observa que

> tem sido característica do pensamento ocidental desde Platão distinguir radicalmente entre a alma e o corpo. O corpo supostamente é composto de matéria, enquanto a alma o é de espírito. O corpo é uma prisão da qual a alma é libertada por ocasião da morte para levar avante sua primeira existência não-física. Daí o tema da vida após a morte ter sido uma questão de demonstrar a imortalidade, a capacidade desafiadora da morte da alma. O corpo é de pouca conseqüência. Esse modo de pensar é inteiramente estranho à Bíblia. Em perfeita harmonia com as Escrituras e rejeitando decididamente a visão grega, o Credo dos Apóstolos não diz "creio na imortalidade da alma", mas "creio na ressurreição do corpo".[57]

Em seu impressionante estudo sobre o ponto de vista bíblico da natureza humana, intitulado *Body and Soul* (Corpo e alma), R. G. Owen, ex-reitor do Trinity College, da Universidade de Toronto, oferece uma penetrante análise do contraste entre o ponto de vista dualístico grego e a posição holística bíblica da natureza humana. Owen descobre que o homem na Bíblia é um "todo psicossomático unificado" e que "não pode haver parte destacável do homem que sobrevive à morte física".[58] "A Bíblia", ele escreve, "presume que a natureza humana é uma unidade; no Novo Testamento ensina que o destino final do homem envolve a 'ressurreição do homem'".[59] Owen propõe que "a velha doutrina da imortalidade da alma separada deve agora ser tranqüilamente posta no lugar dos espíritos que partiram".[60]

Emil Brunner, bem conhecido teólogo suíço, acha o ponto de vista dualístico da natureza humana irreconciliável com a perspectiva holística bíblica. Ele escreve:

> Em alguma parte da fé cristã deve ter havido alguma abertura pela qual essa doutrina estranha pôde penetrar. Certamente, segundo a perspectiva bíblica, somente Deus é quem possui imortalidade. A opinião de que nós homens somos imortais em razão de nossa alma ser de uma essência indestrutível – por ser divina – é, de uma vez por todas, *irreconciliável com a visão bíblica de Deus e do homem*.[61]

Brunner discute várias implicações negativas dessa concepção dualística da natureza humana. Primeiramente, ele assinala que o efeito do dualismo

> não é meramente tornar a morte inócua, mas também tirar do mal o seu aguilhão. Assim como a morte afeta somente a parte inferior do homem, igualmente se dá isso com o mal. O último consiste apenas no sensual e impulsivo. Eu próprio não sou verdadeiramente responsável pelo mal, somente minha parte inferior, que é como se estivesse ligada a meu melhor, mais elevado e verdadeiro ser. O mal, assim, não é ato do espírito, nem rebeldia do eu contra o Criador, mas meramente uma natureza sensual ou impulsiva que não foi amansada pela mente. Em suma, o mal é a ausência de mente, não o pecado.[62]

Uma segunda conclusão a que se chega é que

> o homem em seu ser espiritual e mais elevado é divino, não tem caráter de ser criado. Deus não é seu criador, Deus é o todo de que o espírito humano constitui apenas uma parte. O homem é um participante do divino no sentido mais direto e literal. Daí, uma vez que essa forma de retirar do mal o seu aguilhão corre necessariamente paralelo com deixar a morte inócua mediante o ensino a respeito da imortalidade, esta solução ao problema da morte revela-se em irreconciliável oposição com o pensamento cristão.[63]

Em seu livro *I Believe in the Second Advent* [Creio no segundo advento], Stephen H. Travis, um respeitado teólogo britânico, reconhece que se fosse pressio-

nado a escolher entre "punição eterna" e "imortalidade condicional", ele optaria pela última. A primeira razão que ele dá é que a

> imortalidade da alma é uma doutrina não-bíblica derivada da filosofia grega. No ensino bíblico o homem é 'condicionalmente imortal' – isto é, ele tem a possibilidade de tornar-se imortal se receber a ressurreição ou imortalidade como um *dom* de Deus. Isso deixaria implícito que Deus concede a ressurreição àqueles que o amam, mas os que a Ele resistem perdem a existência.[64]

Travis faz notar que

> o velho conceito da alma, que costumava ser a salvaguarda da passagem da pessoa desta vida para a próxima, tem sido em grande medida abandonada no pensamento moderno. A natureza do homem é tida como uma unidade; ele não consiste de duas partes, um corpo físico que morre e uma alma que prossegue vivendo para sempre. Sua "alma" ou "eu" ou "personalidade" é simplesmente uma função do cérebro. Desse modo, quando o cérebro morre, a pessoa morre, e nada é deixado para adentrar-se noutra vida.[65]

Bruce Reichenbach, filósofo americano, examina a natureza humana em seu livro *Is Man the Phoenix?* (Seria o homem fênix?). Ele conclui que

> a doutrina de que o homem como pessoa [alma] não morre apresenta dificuldades particulares para o dualista cristão. Um fato é que isso aparentemente contraria os ensinos das Escrituras... [Ele cita vários textos]. Cada uma destas e de numerosas outras passagens indicam que cada um de nós, como pessoa, deve morrer. Não há indício de que a única coisa sobre que se fala a respeito é a destruição do organismo físico, e que a pessoa real, a alma, não morre mas prossegue vivendo.[66]

Donald Bloeseh, proeminente erudito evangélico, dá apoio à mesma conclusão, dizendo: "Não existe imortalidade inerente da alma. A pessoa que morre, inclusive aquele que morre em Cristo, defronta a morte tanto do corpo quanto da alma".[67] Anthony Hoekema, teólogo calvinista, concorda: "Não podemos apontar a nenhuma qualidade inerente no homem ou a qualquer aspecto do homem que o torne indestrutível".[68] F. F. Bruce, respeitado erudito britânico, especialista em Novo Testamento, adverte que "nosso pensamento tradicional sobre uma 'alma que nunca morre', que tanto deve à herança greco-romana, torna-nos difícil apreciar o ponto de vista [holístico] de Paulo".[69]

Murray Harris, erudito bíblico americano, conclui seu artigo sobre "Ressurreição e Imortalidade" declarando: "O homem não é imortal porque possui ou é uma alma. Ele se torna imortal porque Deus o transforma erguendo-o dentre os mortos".[70] Ele explica que enquanto o pensamento platônico tornou a imortalidade "um atributo inalienável da alma, ...a Bíblia não contém nenhuma definição da constituição da alma que implique sua destrutibilidade".[71]

Em sua dissertação doutoral "O *Sheol* no Antigo Testamento", Ralph Walter Doermann conclui sua análise do ponto de vista veterotestamentário da natureza humana ao dizer:

> É evidente da perspectiva hebraica da unidade psicossomática do homem que havia pouco espaço para a crença na "imortalidade da alma". Ou a pessoa completa vivia ou a pessoa inteira sucumbia à morte. Não havia existência independente para o *ruach* [espírito] ou para o *nephesh* [alma] à parte do corpo. Com a morte do corpo o *ruach* [espírito] impessoal 'retorna para Deus que o deu' (Ec 12:7) e a *nephesh* [alma] é destruída, embora esteja ainda presente, num sentido muito débil, nos ossos e no sangue.[72]

H. Dooyeweerd, filósofo holandês calvinista, critica agudamente a visão dualística da natureza humana. Ele rejeita tal perspectiva não só porque "a idéia de uma substância centralizada na razão humana (ou seja, a alma) está em conflito com a confissão de corrupção radical da natureza humana, mas também porque a separabilidade da alma do corpo suscita vários problemas". Um dos problemas que ele menciona é o de que é impossível à "alma", separada do corpo levar avante quaisquer atividades, porque as funções psíquicas estão indissoluvelmente ligadas ao relacionamento temporal total e às funções do corpo.[73]

Conclusão

Chegamos ao final de nossa pesquisa de quatro palavras proeminentes empregadas no Antigo Testamento para descrever a natureza humana, a saber *alma*, *espírito*, *corpo* e *coração*. Descobrimos que o Novo Testamento expande o sentido veterotestamentário desses termos à luz dos ensinos e do ministério redentor de Cristo.

No Novo Testamento, a "alma-*psychê*" não é uma entidade imaterial e imortal que sobrevive à morte do corpo, mas a pessoa total como um corpo vivo, com sua personalidade, apetites, emoções e habilidades de raciocínio. A alma-*psychê* denota a vida física, emocional e espiritual. Cristo ampliou o sentido de alma-*psychê* para incluir o dom da vida eterna recebida por aqueles que estão dispostos a sacrificar sua vida terrena por Ele, mas nunca sugeriu que a alma seja uma entidade imaterial, imortal. Pelo contrário, Jesus ensinava que Deus pode destruir a alma, tanto quanto o corpo (Mt 10:28) dos pecadores impenitentes.

Paulo nunca emprega o termo "alma-*psychê*" para denotar a vida que sobrevive à morte. Em vez disso, ele identifica a alma com nossa natureza física (*psychikon*), que se sujeita à lei do pecado e da morte (1Co 15:44). Para assegurar que seus conversos gentios entendiam que nada há de imortal na natureza humana por si mesma, Paulo empregou o termo "espírito-*pneuma*" para descrever a nova vida em Cristo, a qual o crente recebe integralmente como um dom do Espírito de Deus tanto agora quanto na ressurreição.

O "espírito-*pneuma*", como a alma, não é um componente independente, espiritual da natureza humana que atua à parte do corpo, mas o princípio de vida que anima o corpo físico e regenera a pessoa inteira. Descobrimos que o sentido e função do Espírito são expandidos com a vinda de Cristo, que é identificado com o Espírito na obra da salvação. O significado do espírito-*pneuma* como princípio de vida é ampliado para incluir o princípio de nova vida de regeneração moral tornado possível mediante a redenção de Cristo.

O Espírito sustém tanto os aspectos físicos quanto morais da vida. A transformação moral realizada pelo Espírito Santo é descrita mais plenamente no Novo Testamento do que no Antigo Testamento. João e Paulo descrevem este processo com duas metáforas diferentes, contudo complementares: *renascimento* e *nova criação*.

O Espírito-*pneuma* é a palavra mais importante do vocabulário de Paulo sobre este tópico, porque serve para demonstrar que a salvação é exclusivamente um dom divino de graça mediado pelo "Espírito de vida em Cristo Jesus" (Rm 8:2), e não uma posse natural de uma alma imortal. Em parte alguma o Novo Testamento identifica o Espírito transmissor de vida com uma alma imaterial, imortal capaz de desligar-se do corpo.

A função do Espírito não é suster uma alma espiritual, imortal, mas apoiar tanto nossa vida física quanto espiritual. Tanto a criação quanto a recriação, o nascimento e o renascimento, são atos do Espírito porque Jesus explicou: "o Espírito é o que vivifica" (Jo 6:63). O espírito, à semelhança da alma, descreve, não uma entidade separada da natureza humana, mas a pessoa integral como sustida e transformada pelo Espírito de Deus.

O corpo no Novo Testamento denota a pessoa inteira, tanto literalmente, na realidade concreta da existência humana, quanto figurativamente, na submissão da pessoa à influência do pecado ou ao poder do Espírito Santo. O sentido do corpo humano no Novo Testamento é reforçado pela encarnação de Cristo num corpo humano e por sua ressurreição num corpo glorificado (Jo 20:27).

O corpo tem significação eterna no propósito criativo e redentor de Deus. A redenção não significa a remoção da alma do corpo, mas a renovação do corpo como a pessoa integral nesta vida presente, e a ressurreição do corpo como a pessoa integral no mundo por vir. "O corpo não é o túmulo para a alma, mas um templo do Espírito Santo. À parte do corpo, o homem não é completo".[74] Assim, mesmo na nova terra, o corpo será parte essencial da existência humana porque os remidos existirão, não como almas desincorporadas, mas como pessoas ressuscitadas em corpo.

O coração no Novo Testamento representa a vida interior integral de uma pessoa. Denota, a exemplo do Espírito, as funções emocionais, intelectuais e espirituais de alguém. O fato de que tais funções são igualmente atribuíveis ao coração e ao espírito revela que o Novo Testamento, à semelhança do Antigo, considera a natureza humana como uma unidade indissolúvel, não como uma composição de diferentes "peças".

Resumindo nossa pesquisa da perspectiva da natureza humana tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, podemos dizer que a Bíblia é coerente ao ensinar que a natureza humana é uma unidade indissolúvel, onde o corpo, alma e espírito representam diferentes aspectos da mesma pessoa, e não diferentes substâncias ou entidades atuando independentemente. Esta perspectiva holística humana remove a base para a crença na sobrevivência da alma por ocasião da morte do corpo.

O ponto de vista holístico da natureza humana que encontramos na Bíblia levanta muitas indagações importantes: o que acontece quando uma pessoa morre? Acaso a pessoa completa, corpo, alma, e espírito, perece por ocasião da morte de modo que nada sobrevive? Se assim é, por que a Bíblia fala da ressurreição dos mortos? Qual é o estado dos mortos entre a morte e a ressurreição, um período geralmente conhecido como estado intermediário? Qual é a natureza do corpo ressurreto? Será semelhante ou diferente do corpo presente? Estas são algumas das perguntas que devemos responder nos capítulos que se seguem.

Referências

[1] Uma pesquisa bastante abrangente da literatura intertestamentária que trata da natureza e destino humanos acha-se em H. C. C. Cavalin, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Corinthians; Part 1: An Inquiry into the Jewish Background* (Lund: Holland 1974). Outro estudo erudito é o de George Nickelsburg Jr. em *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Inter-testamentary Judaism* (Cambridge, 1972).

[2] Baruch 30, citado de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductory and Critical Explanatory Notes to the Several Books* (Oxford, 1913), 498.

[3] Comentando este texto, R. H. Charles escreveu: "Esta imortalidade condicional do homem aparece também em 1 Enoque 69:11; Sabedoria 1:13, 14; 2 Enoque 30:16, 17; 4 Esdras 3:7" (Ibid., 477).

[4] Ibid., 49. De acordo com R. H. Charles, "Este é o exemplo atestado mais antigo desta expectativa nos últimos dois séculos a.C." (Ibid., 10).

[5] Ibid., 538.

[6] Ver 4 Macabeus 10:15; 13:17; 18:18; 18:23.

[7] Ver 4 Macabeus 9:8,32; 10:11,15; 12:19; 13:15.

[8] H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (Edimburgo, 1952), 74.

[9] Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality* (Taunton, Inglaterra, S. D.), 12.

[10] John A. T. Robinson, *The Body: A Study of Pauline Theology* (Londres, 1966), 23.

[11] Edward Schweizer, "Psyche", *Theological Dictionary of the New Testament*, ed., Gerhard Friedrich, (Grand Rapids, 1974), vol. 9, 640.

[12] O dado numérico é fornecido por Basil F. C. Atkinson (referência 9), 14.

[13] Edward Schweizer (referência 11), 644. (Ver também pág. 653).

[14] Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Mineápolis, 1984), 152.

[15] Oscar Cullmann, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?" in *Immortality and Resurrection. Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*, ed. Krister Stendahl (Nova York, 1968), 36-37.

[16] Edward William Fudge, *The Fire That Consumes* (Houston, 1989), 173.
[17] Ibid., 177.
[18] Edward Schweizer (referência 11), 646.
[19] O dado numérico é fornecido para Edward Sehweizer (referência 11), 648, n. 188.
[20] Este ponto de vista é expresso por Edward Schweizer (referência 11), 650. Semelhantemente, Tony Hoff observa que "Paulo nunca emprega *psyché* para a vida que sobrevive à morte [porque] ele estava ciente da possibilidade dessa exata distorção durante esse tempo. Ele sabia que a presença de uma tradição platônica iria confundir particularmente os conversos gentílicos" ("*Nephesh* and the Fulfillment It Receives as *Psyche*" in *Toward a Biblical View of Man: Some Readings*, ed. Arnold H. De Graff e James H. Olthuis [Toronto, 1978], 114).
[21] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. F. L. Battles (Filadélfia, 1960), vol. 1, 192.
[22] Ibidem.
[23] H. Wheeler Robinson (referência 8), 122.
[24] *Catechism of the Catholic Church* (Roma, 1994), 93-94.
[25] Ibid., 93.
[26] Edward Schweizer (referência 11), 651.
[27] W. White, "Spirit", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. Merrill C. Tenney (Grand Rapids, 1978), vol. 5, 505.
[28] David W. Stacey, *The Pauline View of Man* (Londres, 1956), 135
[29] Claude Tresmontant, *A Study of Hebrew Thought* (Nova York, 1960), 107.
[30] Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Londres, 1910), 342.
[31] Wheeler Robinson (referência 8), 109.
[32] Ver por exemplo, Robert A. Morey (referência 14), 62; W. Morgan, *The Religion and Theology of Paul* (Nova York, 1917), 17ss. Uma apresentação clássica da interpretação dualística de carne e Espírito se encontra em O. Pfleiderer, *Primitive Christianity* (Nova York, 1906), vol. 1, 280ss. Ver também a dissertação de Mary E. White, "The Greek and Roman Contribution", in *The Heritage of Western Culture*, ed. R. C. Chalmers (Toronto, 1952), 19-21. Ela argumenta que o contraste entre carne e espírito deriva do dualismo grego e "tem resultado em muitos séculos de mortificação da carne antes que o equilíbrio seja restaurado" (21).

[33] D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Grand Rapids, 1964), 39.
[34] Charles Davis, "The Resurrection of the Body", *Theology Digest* (1960), 100.
[35] George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1974), 472.
[36] Oscar Cullmann (referência 15), 25-26.
[37] Para uma iluminadora discussão sobre o entendimento do dualismo de Paulo, ver Ronald L. Hall, "Dualism and Christianity. A Reconsideration", *Center Journal* (outubro de 1982), 43-55.
[38] H. Wheeler Robinson (referência 8), 117.
[39] D. R. G. Owen, *Body and Soul* (Filadélfia, 1956), 171.
[40] Ronald Hall (referência 37), 50.
[41] D. R. G. Owen (referência 39), 174.
[42] Ibid., 174-175.
[43] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (Nova York, 1951), 194.
[44] Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edimburgo, 1960), vol. 3, parte 2, 436.
[45] Para uma pesquisa abrangente de líderes eclesiásticos e eruditos que ao longo da história cristã têm mantido a visão holística da natureza humana e assim a imortalidade condicional, ver os monumentais dois volumes de LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers: The Conflict of the Ages Over the Nature and Destiny of Man* (Washington, D. C., 1965).
[46] William Temple, *Christian Faith and Life* (Londres, 1954), 81.

[47] William Temple, *Man, Nature and God* (Londres, 1953), 472.
[48] Oscar Cullmann (referência 36), 28.
[49] Ibid., 47.
[50] Ibidem.
[51] Martin J. Heinecken, *Basic Christian Teachings* (Filadélfia,1949), 37, 133.
[52] Basil F. C. Atkinson, *The Pocket Commentary of the Bible* (Londres, 1954), Part 1, 32.
[53] Claude Tremontant, *St. Paul and the Mystery of Christ* (Nova York, 1957), 132-133. Os itálicos foram acrescentados. Numa linha de pensamento semelhante, Y. B. Tremel, erudito dominicano francês, faz uma notável admissão: "O Novo Testamento obviamente não concebe a vida humana após a morte filosoficamente ou em termos da imortalidade natural da alma. Os autores sagrados não pensam na vida por vir como o termo de um processo natural. Pelo contrário, para eles é sempre o resultado de salvação e redenção; depende da vontade de Deus e da vitória em Cristo" ("Man Between Death and Resurrection," *Theology Digest* [outono de 1957], 151).
[54] Dom Wulstan Mork, *The Biblical Meaning of Man* (Milwaukee, WI, 1967), x.
[55] Ibid., 49.
[56] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (Nova York, 1964), 295. Itálicos acrescentados.
[57] T. A. Kantonen, *The Christian Hope* (Filadélfia, 1954), 28.
[58] Derwyn R. G. Owen, *Body and Soul: A Study of the Christian View of Man* (Filadélfia, 1956), 27.
[59] Ibid., 29.
[60] Ibid., 98.
[61] Emil Brunner, *Eternal Hope* (Filadélfia, 1954), 106. Itálicos acrescentados.
[62] Ibid., 101.
[63] Ibidem.
[64] Stephen H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Grand Rapids, 1982), 198.
[65] Ibid., 163.
[66] Bruce R. Reichenbach, *Is Man the Phoenix? A Study of immortality* (Grand Rapids, 1978), 54.
[67] Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* (São Francisco, 1979), vol. 2, 188.
[68] Anthony Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, 1979), 90.
[69] F. F. Bruce, "Paul on Immortality", *Scottish Journal of Theology* 24, 4 (novembro de 1971), 469.
[70] Murray Harris, "Resurrection and Immortality: Eight Theses", *Themelios* 1, no. 2 (primavera de 1976), 53
[71] Ibidem.
[72] Ralph Walter Doermann, "*Sheol* in the Old Testament", (Dissertação doutoral, Duke University, 1961), 205.
[73]. H. Dooyeweerd, "Kuypers Wetenschapsleer," *Philosophia Reformata*, IV, 199-201, como citado por G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, 1972), 255-256.
[74]. Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, 1979), 91.

CAPÍTULO 4

A VISÃO BÍBLICA DA MORTE

Ao longo da história humana, as pessoas têm-se recusado a aceitar a finalização que a morte traz para a vida. A morte acarreta uma inaceitável e súbita interrupção de trabalho, planos e relacionamentos de uma pessoa. Embora figure na inscrição de muitas pedras tumulares de cemitérios a frase "descansa em paz", a verdade é que a maioria das pessoas não dá boa acolhida ao pacífico repouso da sepultura. Prefeririam estar vivas e produzindo. Assim, não é de surpreender que o tema da morte e do além-túmulo sempre tenha sido uma questão de intensa preocupação e especulação. Afinal de contas, o índice de mortalidade é ainda de um por pessoa: cada um de nós, no tempo determinado, enfrentará a sombria realidade da morte.

Hoje vivemos numa cultura que nega a morte. As pessoas vivem como se a morte não existisse. Médicos e pessoas que trabalham em hospitais geralmente pensam que a morte é algo que não devia acontecer. A despeito de quão miseráveis as pessoas se sintam, geralmente respondem ao cumprimento "como vai?" com um sorriso artificial e dizem: "Estou bem!". Quando não mais conseguimos manter a fachada, começamos a nos indagar: "O que ocorrerá comigo agora?"

Mesmo no final da vida, tendemos a negar a realidade da morte embalsamando os mortos e empregando cosméticos para restaurar o cadáver e dar-lhe uma aparência natural e saudável. Vestimos os mortos em ternos e belas vestes como se estivessem indo para uma festa, em lugar de ser um retorno ao pó da terra.

Em anos recentes, cursos sobre a morte e o morrer têm sido introduzidos em muitas faculdades e escolas de nível médio. Algumas faculdades e universidades também oferecem cursos sobre o oculto e outros fenômenos, tais como experiências de quase-morte que, segundo se alega, oferecem evidência científica da vida após a

morte. Todas essas tendências sugerem que há hoje renovado interesse em desfazer os mistérios da morte e reassegurar-se de alguma forma de vida após a morte.

Objetivos deste capítulo

Este capítulo persegue dois objetivos principais. Primeiro, passaremos brevemente em revista um histórico da crença na sobrevivência da alma, dando especial enfoque aos recentes acontecimentos que têm revivido a noção de existência consciente após a morte. Veremos que o espiritualismo, o estudo de experiências de quase-morte, e a canalização (promovidos pelo movimento Nova Era, especialmente mediante a influência da atriz Shirley MacLaine) têm contribuído para promover o ponto de vista de que a morte não é a cessação da vida, mas uma transição para uma forma diferente de existência.

Em segundo lugar, examinaremos o entendimento bíblico da natureza da morte. Acaso a Bíblia ensina que a morte é a separação da alma imortal do corpo mortal? Ou, na verdade, a Bíblia ensina que a morte é o término da vida para a pessoa completa, corpo e alma? Noutras palavras, de acordo com a Bíblia, a morte é a cessação da vida para a pessoa inteira, ou a transição a uma nova forma de vida para o componente imortal de nosso ser?

Para encontrar respostas a essas indagações, tomaremos as Escrituras a fim de examinar todas as passagens pertinentes. Temos seguido esse procedimento nos capítulos anteriores quando estudamos o ponto de vista bíblico da natureza humana. Deve-se sempre permitir às Escrituras interpretarem as Escrituras. Passagens que apresentam certos problemas devem ser interpretadas à luz daquelas que são claras. Seguindo tal princípio, conhecido como analogia de fé, podemos resolver as aparentes contradições que encontramos na Bíblia.

Esboço histórico da crença na sobrevivência da alma

"É certo que não morrereis"

Como preparação do cenário para a visão bíblica da morte e da condição dos mortos no capítulo que se segue, pode ser de auxílio considerar brevemente a história da crença da sobrevivência da alma após a morte. A mentira da serpente "é certo que não morrereis" (Gn 3:4) tem sobrevivido ao longo da história humana até a nossa época. A crença em alguma forma de vida após a morte tem sido mantida praticamente por todas as culturas. A necessidade de segurança e certeza em face do desafio que a morte representa tem levado pessoas em toda cultura a formular crenças em alguma forma de vida após a morte.

Na história do cristianismo, a morte tem sido definida geralmente como a separação da alma imortal do corpo mortal. Esta crença na sobrevivência da alma por ocasião da morte tem sido expressa de várias maneiras e dado origem a doutrinas tais como a oração pelos mortos, indulgências, purgatório, intercessão dos santos, o tormento eterno do inferno, etc. Desde o tempo de Agostinho (354-430 d.C.), os cristãos têm sido ensinados que entre a morte e a ressurreição há um período conhecido como "estado intermediário" – as almas estão ou a desfrutar as bem-aventuranças do paraíso, ou sofrendo a aflição do purgatório ou do inferno. Pressupõe-se que a condição desincorporada da alma continua até a ressurreição do corpo, que trará a complementação da salvação dos santos e a perdição dos ímpios.

Durante a Idade Média, o temor da morte e as especulações a respeito do que acontece com a alma após a morte dominavam a imaginação das pessoas e inspiraram obras literárias e teológicas. A *Divina Comédia* de Dante é apenas um pequeno fragmento da imensa literatura e obras artísticas que descrevem vividamente os tormentos das almas dos pecadores no purgatório ou inferno, e a felicidade das almas dos santos no paraíso.

A crença da sobrevivência da alma tem contribuído para o desenvolvimento da doutrina do purgatório, um lugar onde as almas dos mortos são purificadas pelo sofrimento da punição temporal de seus pecados antes de ascenderem ao paraíso. Essa doutrina vastamente admitida sobrecarregou os vivos com tensão emocional e financeira. Como Ray Anderson comenta, "não só se tinha que ganhar o suficiente para viver, mas ainda pagar a 'hipoteca espiritual' pelos mortos".[1]

A rejeição do purgatório pelos reformadores

A Reforma Protestante começou em grande medida como uma reação contra as crenças supersticiosas medievais a respeito da pós-vida no purgatório. Os reformadores rejeitaram como antibíblica e despropositada a prática de comprar e vender indulgências para reduzir a permanência no purgatório das almas dos parentes que partiram. Não obstante, continuaram a crer na existência consciente das almas, fosse no paraíso ou no inferno, durante o estado intermediário. Calvino expressou essa crença de modo mais contundente do que Lutero.[2] Em seu tratado *Psychopannychia*[3], que redigiu contra os anabatistas que ensinavam que as almas simplesmente dormem entre a morte e a ressurreição, Calvino argumentava que durante o estado intermediário as almas dos crentes desfrutam as bem-aventuranças celestiais, enquanto as dos descrentes sofrem as torturas do inferno. Por ocasião da ressurreição, o corpo é reunido à alma, assim intensificando o prazer paradísico ou as angústias infernais. Desde esse tempo, esta doutrina do estado intermediário tem sido aceita pela maioria das igrejas protestantes e se reflete em várias confissões de fé.[4]

A Confissão de Westminster (1646), considerada a declaração definitiva das crenças presbiterianas no mundo de língua inglesa, afirma:

> O corpo dos homens após a morte retorna ao pó e experimenta a corrupção; mas suas almas (que nem morrem nem dormem), tendo uma subsistência imortal, imediatamente retornam a Deus que as deu. As almas dos justos, sendo então tornadas perfeitas em santidade, são recebidas nos mais altos Céus, onde contemplam a face de Deus em luz e glória, aguardando a plena redenção de seus corpos; e as almas dos ímpios são lançadas no inferno, onde jazem em tormento e trevas completas, reservadas para o juízo do grande dia.[5]

A confissão prossegue declarando ser antibíblica a crença no purgatório.

Ao rejeitar como antibíblicas as superstições populares concernentes ao sofrimento das almas no purgatório, os reformadores prepararam o caminho para um reexame da natureza humana pelos filósofos racionalistas do Iluminismo. Esses filósofos não abandonaram de imediato a noção da imortalidade da alma. O primeiro ataque significativo à crença na sobrevivência da vida após a morte veio de David Hume (1711-1776 d.C.), um filósofo e historiador inglês. Ele questionou a imortalidade da alma porque cria que todo conhecimento procede das percepções sensoriais do corpo.[6] Uma vez que a morte do corpo assinala o fim de toda percepção sensorial, é impossível que a alma tenha existência consciente após a morte do corpo.

O declínio da crença na pós-vida atingiu seu clímax em meados do século 18, à medida que o ateísmo, ceticismo e racionalismo se espalhavam pela França, Inglaterra e América. A publicação de *Origem das Espécies* de Darwin (1859) infligiu outro golpe ao sobrenaturalismo, especialmente na idéia de imortalidade da alma. Se a vida humana é produto de geração espontânea, então os seres humanos não têm um espírito divino ou alma imortal neles. As teorias de Darwin desafiaram as pessoas a procurarem evidência "científica" para os fenômenos sobrenaturais tais como a sobrevivência da alma.

O espiritismo e o reavivamento do interesse na alma

O interesse do público pela vida da alma após a morte passou por um reavivamento com a publicação de *The Coming Race* [A raça futura] (1860), por Bulmer Lytton. Esse livro influenciou bom número de escritores que contribuíram em tornar práticas ocultistas algo da moda na sociedade britânica. Na América, o interesse público na comunicação com as almas dos mortos foi despertado pelas sessões mantidas pelas irmãs Fox, que viviam em Hydesdale, Nova York. Em 31 de março de 1848, conduziram uma sessão em que o suposto espírito de um homem assassinado, que a si mesmo se chamava de William Duesler, as informava de que se cavassem no porão, encontrariam o seu cadáver. Isso se demonstrou verdadeiro. Um corpo foi encontrado.

Uma vez que os espíritos dos mortos na casa das irmãs Fox se comunicavam por meio de batidas sobre a mesa, sessões de "batidas sobre a mesa" tornaram-se populares por toda a América e Inglaterra como uma maneira de comunicar-se com os espíritos dos falecidos. Esse fenômeno atraiu a atenção de numerosas pessoas de cultura que, em 1882, organizaram a Sociedade para Pesquisa Psíquica. Henry Sedgwich, notável filósofo de Cambridge, tornou-se a instrumentalidade para atrair para a sociedade as pessoas mais influentes da época, inclusive William Gladstone (ex-primeiro ministro britânico) e Arthur Balfour (futuro primeiro-ministro).

Um importante resultado do movimento da SPP é representado pela obra de Joseph Banks Rhine, que, em 1930, começou a pesquisar a vida consciente após a morte. Rhine tinha formação de biólogo pela Universidade de Chicago e, mais tarde, envolveu-se com a SPP enquanto lecionava na Universidade Harvard. Ele redefiniu e renomeou os temas que a SPP havia pesquisado por anos, cunhando termos tais como "percepção extra-sensorial" (PES), "psicologia paranormal" ou "parapsicologia". Isso tinha o objetivo de dar credibilidade científica ao estudo do além-túmulo. Posteriormente, Rhine, juntamente com William McDougal que serviu como presidente tanto para os grupos britânicos como americano da SPP – estabeleceu um Departamento para Estudos psíquicos na Universidade Duke. Os russos conduziram suas próprias experiências psíquicas. Suas descobertas foram publicadas em forma popularizada em *Psychic Discoveries Behind the Iron Curtain* [Descobertas psíquicas atrás da cortina de ferro], por Sheila Ostrander e Lynn Schroeder (1970).

Pelo final dos anos 1960, o falecido bispo episcopal James A. Pike concedeu nova e ampla atenção à idéia de comunicação com os espíritos dos mortos, comunicando-se numa base regular com o filho falecido. Hoje nossa sociedade encontra-se invadida por médiuns e paranormais que fazem publicidade de seus serviços por todo o país mediante a TV, revistas, rádios e jornais. Em seu livro *At The Hour of Death* [Na hora da morte], K. Osis e and E. Haraldson escrevem:

> Experiências espontâneas de contato com os mortos são surpreendentemente bastante difundidas. Numa pesquisa nacional de opinião... 27% da população americana declarou ter tido encontros com parentes mortos... viúvas e viúvos... relataram encontros com seus cônjuges falecidos com o dobro da freqüência – 51%![7]

A comunicação com os espíritos dos mortos não é um fenômeno apenas americano. Pesquisas conduzidas em outros países revelam um percentual igualmente elevado de pessoas que contratam os serviços de médiuns para se comunicarem com o espírito de seus amados falecidos.[8]

Em sua obra *Immortality or Extinction?* [Imortalidade ou extinção?], Paul e Linda Badham, ambos professores da Universidade St. David, no País de Gales, dedicaram um capítulo à "Evidência de Pesquisa Psíquica" para apoiar sua crença na vida consciente após a morte. Eles escreveram:

> Algumas pessoas crêem que o contato direto com os mortos pode ser conseguido por meio de médiuns que, alega-se, têm a habilidade, enquanto num estado de transe, de transmitir mensagens entre os mortos e os vivos. A crença na realidade de tais comunicações é o princípio vital de igrejas espiritualistas e os enlutados que consultam os médiuns muitas vezes se impressionam com as descrições dos queridos mortos feitas pelos médiuns. Ocasionalmente, um médium pode também demonstrar conhecimento da vida pregressa do falecido.[9]

Os Badhams reconhecem que em muitos casos os médiuns são charlatães que baseiam suas comunicações em "arguta observação e pressuposições inteligentes".[10] Contudo, acreditam que há "evidência genuína para a sobrevivência da personalidade humana sobre a morte corporal"[11]. Eles apóiam sua crença relatando casos de vários membros da Sociedade para Pesquisa Psíquica que, após a morte, começaram a enviar mensagens aos membros vivos do SPP para provar que haviam sobrevivido à morte.[12]

Não é nossa intenção debater a habilidade de alguns médiuns receberem e transmitirem mensagens dos espíritos. A questão é se tais mensagens são de espírito dos mortos ou dos espíritos satânicos. Faremos referência a essa questão no próximo estudo, em conexão com uma análise da consulta do rei Saul à feiticeira de Endor (1Sm 28:7-25). Nesse ponto, é suficiente observar que o espiritismo ainda desempenha um destacado papel em fomentar a crença da sobrevivência da alma após a morte. As pessoas que mediante médiuns têm sido capazes de se comunicar com supostos espíritos de seus amados falecidos encontram razões para crer na imortalidade da alma.

Experiências de quase-morte

Outro acontecimento significativo de nossa época, que tem contribuído para promover a crença na sobrevivência da alma, é o estudo de "experiências de quase-morte". Tais estudos baseiam-se em relatos de pessoas que foram ressuscitadas de um quase encontro com a morte, e de médicos e enfermeiras que registraram as experiências do leito de morte de alguns de seus pacientes.

As experiências relatadas por pessoas que tiveram um quase encontro com a morte muitas vezes correm em paralelo com o que muitos crêem ser a vida da alma no paraíso. Embora não haja dois relatos iguais, algumas das características comuns são: a impressão de paz, a sensação de ser atraído rapidamente através de um espaço sombrio de alguma espécie, flutuar numa condição de ausência de gravidade, corpo espiritual, consciência de estar na presença de um ser espiritual, um encontro com uma luz brilhante, muitas vezes identificada com Jesus Cristo ou um anjo, e uma visão de uma cidade de luz.[13] Tais experiências são interpretadas como prova de que, por ocasião da morte, a alma deixa o corpo e vive numa condição desincorporada.

Os relatos de experiências de quase-morte não são novos. Podem ser encontrados na literatura clássica, tais como a *História da Igreja e Povo da Inglaterra*, pelo venerável Beda, o *Livro Tibetano dos Mortos*, por Sir Edward Burnett Tylor, e a *República*, de Platão.[14] Na *República*, Platão oferece um impressionante relato de uma experiência de quase-morte que ele emprega para substanciar a crença na imortalidade da alma. Ele escreveu:

> Er, filho de Armênio... foi morto em batalha, e quando os cadáveres foram levados no décimo dia foi encontrado intacto, e, tendo sido levado para casa, no momento de seu funeral, no décimo-segundo dia, ao estar sobre a pira, reviveu, e, após ter recobrado a vida relatou o que, disse ele, havia visto no mundo do além. Ele disse que quando sua alma deixou o corpo ele viajou com uma grande companhia e chegaram a uma região misteriosa onde havia duas aberturas lado a lado na terra, e acima... no céu duas outras, e que juízes estavam assentados entre ambas, e que após cada julgamento eles indicavam aos viajantes que seguissem para a direita e para cima pelo céu com senhas a eles presas diante do juízo... e os injustos para tomarem o caminho à esquerda e para baixo, também usando senhas sobre tudo quanto lhes havia pesado e que quando ele próprio se aproximava disseram-lhe que precisava ser mensageiro à humanidade para contar sobre esse outro mundo... Contudo, como e de que modo ele retornou ao corpo, disse que não sabia, mas subitamente recuperou a visão e viu-se no alvorecer deitado sobre a pira funerária.[15]

Platão conclui sua história com este comentário revelador: "Assim o relato foi conservado... E ele nos salvará se crermos nele... que a alma é imortal e que é capaz de suportar todos os extremos de bem e mal".[16]

Fica-se a imaginar que tipo de salvação a crença na imortalidade da alma oferecerá a uma pessoa. A sobrevivência como uma alma ou espírito desincorporado num mundo etéreo dificilmente se compara com a esperança bíblica da ressurreição da pessoa integral para uma vida real sobre este planeta restaurado à sua perfeição original. A essa questão retornaremos no capítulo final, que examina a visão bíblica do mundo vindouro.

ESTUDOS DE EXPERIÊNCIAS DE QUASE-MORTE

Em nossos dias, o estudo de experiências de quase-morte ganhou grande impulso a partir de quando o psiquiatra americano Raymond A. Moody a ele se lançou pioneiramente. Seus dois livros motivadores desse impulso, *Life After Life* [*Vida após a Vida*, publicado em português em 1975] e *Reflections on Life After Life* [Reflexões sobre a vida após a vida] (1977), geraram uma grande quantidade de outros livros, artigos e debates focalizados sobre experiências extracorpóreas.[17] Mais recentemente, foi publicada grande quantidade de livros e artigos referentes a experiências de quase-morte, alistando dois mil e quinhentos títulos.[18]

Moody estudou 150 pessoas que tiveram experiências de quase-morte e, em alguns casos, clinicamente mortas. A questão é como os dados devem ser interpretados. O editor de Moody assegura que os relatos são "casos reais que revelam haver vida após a morte"[19]. O próprio Moody, contudo, é muito mais cauteloso. Ele explicitamente nega que tentou "construir uma prova de sobrevivência da morte corporal" embora considere os dados "altamente significativos" para tal crença.[20] Ele deixa em aberto a possibilidade de conceber as experiências de quase-morte como evidências da imortalidade ou meramente o resultado de eventos fisiológicos terminais.

Não é nossa intenção examinar o suposto valor comprobatório de experiências de quase-morte para crer na sobrevivência da alma. Nossa autoridade normativa para definir a natureza humana não são as experiências subjetivas de quase-morte das pessoas, mas a revelação objetiva que Deus nos propiciou em sua Palavra (2Pe 1:19). Assim, somente três observações básicas sobre experiências de quase-morte serão aqui consideradas:

Primeiro, há o problema de definir a morte. O editor de *Lancet*, revista dedicada à pesquisa médica, assinala que

> somente um deliberado emprego de definições obsoletas de morte pode capacitar alguém a reivindicar que algum indivíduo, sob condições clínicas, retornou para contar-nos o que jaz além da morte, pois, por definição de trabalho, periodicamente atualizado, a morte está simplesmente além do ponto do qual alguém possa retornar para nos dizer o que quer que seja.[21]

Semelhantemente, o professor Paul Kurts comenta:

> Não temos evidência real de que os indivíduos [dos relatos de quase-morte] tenham de fato morrido. Tal prova não é impossível de obter: *rigor mortis* é um sinal e morte cerebral é outro. O que os relatos realmente descrevem é um "processo de morte, ou experiência de quase-morte, *não* a própria morte".[22]

Em segundo lugar, como Paul e Linda Badham observam, precisamos nos lembrar de que

> qualquer pessoa que esteja suspensa entre a vida e a morte deve estar sofrendo profunda tensão física e psicológica. Um cérebro carente de oxigênio, drogado por analgésicos alucinógenos, ou excitado por febre, dificilmente tende a funcionar apropriadamente e quem sabe que visões não poderiam ser atribuídas por essas condições de perturbação.[23]

Algumas pesquisas demonstraram a semelhança que existe entre experiências de quase-morte e os efeitos causados por drogas psicodélicas.

Pesquisas modernas sobre a consciência têm revelado que essas semelhanças podem ser reproduzidas por drogas em sessões psicodélicas. Essas experiências,

portanto, tendem a pertencer à gama de sessões psíquicas, que têm comprovado não a vida após a morte, mas que a relação entre o "eu" consciente e o "eu" incorporado é mais complexo do que se imaginava anteriormente.[24]

Por fim, como se pode estabelecer que as experiências de quase-morte sejam "experiências reais" e não o produto da própria mente dos pacientes? E por que se dá que quase todos os relatos de experiências de quase-morte focalizam experiências de felicidade e alcance do Céu, mas nenhum lampejo dos tormentos chamejantes do inferno? É evidente que quando as pessoas estão morrendo, preferem sonhar a respeito da glória celestial, e não do sofrimento do inferno. Todavia, mesmo as visões do Céu dependem grandemente da formação religiosa da pessoa.

Karlis Osis e Erlendur Haraldsson avaliaram os relatos de mais de 1.000 experiências de quase-morte nos EUA e na Índia. Descobriram que a visão dos pacientes hindus era tipicamente indiana, enquanto a dos americanos era ocidental e cristã. Por exemplo, uma mulher indiana de formação universitária teve a experiência de ser conduzida ao Céu sobre uma vaca, enquanto um paciente americano que havia orado a São José encontrou o seu santo padroeiro na experiência.[25] Tais relatos sobre experiências de quase-morte refletem as crenças pessoais dos pacientes. O que experimentaram no processo de morrer quase certamente condiciona-se às suas crenças pessoais.

Devemos sempre recordar que as experiências de quase-morte ou de leito de morte são de indivíduos ainda vivos, ou cuja mente readquiriu consciência. Seja qual for sua experiência sob tais circunstâncias é parte de sua vida presente, não da vida após a morte. A Bíblia traz um relatório de sete pessoas que foram levantadas dentre os mortos (1Rs 17:17-24; 2Rs 4:25-37; Lc 7:11-15; 8:41-56; Jo 11:1-46; At 9:36-41; 20:9-11), mas nenhuma delas teve uma experiência de pós-morte para compartilhar.

Lázaro, que foi trazido de volta à vida após estar clinicamente morto por quatro dias, não trouxe qualquer relato de emocionantes experiências fora do corpo. A razão para isso é simples: a morte, segundo a Bíblia, é a cessação da vida da pessoa inteira, corpo e alma. Não existe forma de vida consciente entre a morte e a ressurreição. Os mortos repousam inconscientemente em suas sepulturas até que Cristo os chame no glorioso dia de sua vinda.

Movimento Nova Era

A crença na vida consciente após a morte é popularizada hoje especialmente pelo movimento Nova Era.[26] Não é fácil definir esse novo movimento popular porque representa um complexo de organizações e indivíduos que compartilham valores comuns e uma visão comum. Esses valores derivam do misticismo e ocultismo orientais e uma cosmovisão panteísta segundo a qual todos compartilham daquele que é Deus. Eles prevêem uma "nova era" vindoura de paz e iluminação maciça, conhecida como "Era de Aquário".

Os adeptos da Nova Era podem divergir sobre quando ou como começa a Nova Era, mas todos concordam que podem apressar a nova ordem envolvendo-se na vida política, econômica, social e espiritual. De acordo com alguns analistas sociais, o movimento Nova Era tornou-se uma destacada tendência cultural de nosso tempo. Elliot Miller o define como "*uma terceira proeminente força social*, competindo por domínio cultural com a religião judaico-cristã e o humanismo secular"[27].

Para os seguidores da Nova Era, a realidade última é um Deus panteístico manifesto com consciência e força infinitas, impessoais. Os seres humanos são parte da consciência divina e são separados de Deus somente em sua própria consciência. Mediante técnicas específicas, como meditação, canto, dança e privações sensoriais, os adeptos da Nova Era buscam experimentar a unidade com Deus. Assim, a salvação para os adeptos é igualada à auto-realização mediante técnicas espirituais especiais.

A loucura da canalização

Um aspecto importante do movimento Nova Era é a alegação de comunicação com inteligências humanas e extra-humanas que se foram. Este fenômeno é chamado de "canalização", mas tem corretamente sido chamado de "espiritismo ao estilo da Nova Era"[28]. Miller acertadamente afirma que

> o espiritismo desempenhou na história um papel importante em virtualmente todas as formas de paganismo. Os que permitiram que espíritos empregassem seus corpos dessa forma têm sido chamados por uma variedade de nomes, inclusive "vidente", "feiticeiro", "curandeiro", "oráculo". Em nossa cultura, o termo comum tem sido "médium", mas em anos recentes ele tem sido abandonado em grande medida em favor de "canal" ou "canalizador", refletindo em parte, um desejo de romper com estereótipos negativos que se têm associado com médiuns ao longo dos anos.[29]

Um "canalizador" é essencialmente uma pessoa que alega ser receptora dos ensinos e sabedoria dos grandes espíritos do passado. O negócio de canalizar está em expansão em todas as principais cidades americanas. Segundo o *Los Angeles Times*, o número de conhecidos canalizadores profissionais aumentou de dois para mais de mil numa década.[30] Isso está obrigando os canalizadores a utilizarem psicologia da Avenida Madison [N.T.: centro novaiorquino de publicidade de grande prestígio internacional] para vender seus serviços.

Uma propaganda de Taryn Krive, um canalizador popular, dá boa idéia dos serviços oferecidos:

> Mediante Taryin, espíritos-guia trazem seus ensinos e mensagens. Eles responderão a suas perguntas sobre esta vida ou outras vidas, e ajudarão você a identificar as lições

> de sua vida e desbloquear seus mais elevados potenciais para viver e amar... Conheça seus espíritos-guia. Aprenda a relembrar suas vidas passadas e libertar a influência delas de seu presente. Desenvolva suas habilidades de canalização (canalização consciente, escrita automática, canalização com transe).[31]

A pessoa que tem desempenhado um papel destacado na promoção do movimento Nova Era, especialmente quanto à canalização, é a famosa atriz Shirley MacLaine. Seus livros venderam mais de cinco milhões de exemplares. A mini-série "Out on a Limb" [Suspenso em suspense (numa tradução livre)] despertou interesse sem precedentes em canalização. MacLaine leva bastante a sério o seu papel como principal evangelista da Nova Era. Seguindo-se à sua mini-série para a TV, ela conduziu seminários de dois dias por toda a nação, intitulados "Ligando-se com o Eu Superior". Depois, empregou a receita dos seminários para estabelecer um centro espiritual de 120 hectares perto de Pueblo, Colorado. O objetivo do centro é propiciar um lugar confiável para as pessoas se comunicarem com espíritos superiores.[32]

Um fator importante que tem contribuído para o êxito da Nova Era é sua alegação de ligar as pessoas não só com os seus queridos que morreram, mas também com os grandes espíritos do passado. Como destaca o parapsicólogo e canalizador Alan Vaughan: "A emoção, o imediatismo desse contato com outra consciência pode ser a força impulsora por detrás do fenomenal crescimento da prática de canalização".[33]

MORTE COMO TRANSIÇÃO PARA UMA EXISTÊNCIA SUPERIOR

A comunicação com os espíritos dos mortos tem por base a crença de que a morte não é o fim da vida, mas meramente uma transição para um plano de existência superior que torna possível no devido tempo reencarnar-se, seja sobre a terra ou outra parte. Virginia Essene, que reivindica estar falando como um canal para Jesus, declara: "A morte é uma entrada automática e quase imediata na grande esfera do crescimento de aprendizagem e serviço a que já está bem acostumado. Você simplesmente vive nesse nível superior de propósito, alegria e entendimento".[34]

Em muitas maneiras, o ponto de vista da Nova Era como entrada imediata numa esfera mais elevada de viver reflete a crença tradicional cristã na sobrevivência consciente da alma por ocasião da morte. Ambas as crenças podem remontar à primeira mentira proferida pela serpente no Jardim do Éden: "É certo que não morrereis" (Gn 3:4). Essa mentira tem atravessado os séculos com efeitos devastadores sobre religiões tanto cristãs quanto não-cristãs.

Nesta análise penetrante do movimento da Nova Era, Elliot Miller observa com perspicácia:

> Tem sido feito notar corretamente por muitos observadores cristãos que o cerne das doutrinas de Nova Era/canalização, "sereis como Deus" e "não morrereis" foram as primeiras proferidas pela serpente no jardim do Éden (Gn 3:4, 5). Acatado, então, esse "evangelho", produziu toda a miséria do mundo. Acatado agora, tornará sem efeito tudo quanto Deus realizou em Cristo para remediar a situação do indivíduo em questão.[35]

Miller está certo em destacar que a crença na imortalidade inerente promovida pela Nova Era hoje torna de nenhum efeito à provisão de salvação em Cristo, uma vez que as pessoas pensam que já dispõem dos recursos para entrar num nível mais elevado de existência após a morte. Desafortunadamente, Miller deixa de reconhecer que o êxito da Nova Era em promover tal crença deve-se em grande medida à crença tradicional cristã dualística quanto à natureza humana. Os cristãos que crêem que o corpo é mortal e a alma imortal não têm maiores dificuldades em aceitar o ponto de vista da Nova Era quanto à transição para uma esfera superior de existência das almas dos santos na glória paradisíaca.

Conclusão

A pesquisa acima mostra como a mentira de Satanás "é certo que não morrereis" (Gn 3:4) tem prevalecido em diferentes formas ao longo da história humana até nossos dias. Enquanto durante a Idade Média a crença na pós-vida era promovida mediante representações literárias e artísticas da bem-aventurança dos santos e do tormento dos pecadores, hoje tal crença é propagada numa forma mais sofisticada por médiuns, paranormais, pesquisa "científica" em experiências de quase-morte, e pela Nova Era e sua canalização com espíritos do passado.

Os métodos satânicos mudaram, mas seus objetivos são ainda os mesmos: fazer as pessoas crerem na mentira de que, não importa o que façam, não morrerão, mas se tornarão como deuses, vivendo para sempre. Nossa única proteção contra tal engano é um claro entendimento do que a Bíblia ensina a respeito da natureza da morte e o estado dos mortos. A essas questões agora dedicaremos nossa atenção.

A Natureza da Morte

A morte de Sócrates e a de Cristo

Para ilustrar o ponto de vista bíblico da morte, Oscar Cullmann contrasta a morte de Sócrates com a de Jesus.[36] Em seu livro *Phaedo*, Platão oferece uma impressionante descrição da morte de Sócrates. No dia de sua morte, Sócrates ensinou a seus discípulos a doutrina da imortalidade da alma e mostrou-lhes

como demonstrar tal crença por ocasião da morte. Ele explicou aos discípulos como libertar a alma da prisão do corpo ocupando-se com as verdades eternas da filosofia. Uma vez que a morte completa o processo de libertação da alma, Platão nos diz que Sócrates defrontou a morte bebendo a cicuta em perfeita paz e compostura. Para Sócrates, a morte era o maior amigo da alma porque a põe em liberdade das cadeias do corpo.

Quão diferente foi a atitude de Jesus para com a morte! Na véspera de sua morte, Jesus achava-se no Getsêmani "tomado de pavor e de angústia" (Mc 14:33) e disse a seus discípulos: "A minha alma está profundamente triste até à morte" (Mc 14:34). Para Jesus, a morte não era um grande amigo, mas um temível inimigo, porque o separaria de seu Pai. Ele não encarou a morte com a compostura de Sócrates, que a defendeu pacificamente como uma amiga. Quando confrontado com a realidade da morte, Jesus clamou ao Pai dizendo: "Pai, tudo te é possível; passa de mim este cálice; contudo, não seja o que eu quero, e, sim, o que Tu queres" (Mc 14:36).

Jesus sabia que morrer significa separar-se de Deus. Assim, Ele clamou a Deus porque não desejava ser abandonado pelo Pai, ou mesmo por seus discípulos. Que contraste entre Sócrates e Jesus em seu entendimento e experiência da morte! Cullmann observa que

> o autor da Epístola aos Hebreus... descreve a paixão de Jesus "com forte clamor e lágrimas, orações e súplicas a quem o podia livrar da morte" (Hb 5:7). Assim, de acordo com a epístola aos Hebreus, Jesus chorou e clamou em face da morte. Aqui está Sócrates, calmamente e em boa compostura falando da imortalidade da alma; ali está Jesus, chorando e clamando.[37]

O contraste é evidente, especialmente no cenário da morte. Sócrates bebeu a cicuta com sublime calma. Jesus clamou: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mc 15:34). Isso não representa ter a "morte como amiga", mas como inimiga. Paulo acertadamente a chama de "último inimigo" (1Co 15:26), que ao final será lançado no lago de fogo (Ap 20:14).

Se a morte libertasse a alma do corpo e assim tornasse possível que esta desfrutasse comunhão com Deus, então Cristo a teria acolhido muito bem por lhe oferecer a oportunidade de reunir-se com o Pai. Mas Jesus viu a morte como separação de Deus, que é a vida e o Criador de toda vida. Ele sentiu essa separação mais do que qualquer outro ser humano, porque Ele é e ainda está intimamente ligado com Deus. Ele experimentou a morte em todo o seu horror, não somente no corpo, mas também em sua alma. É por isso que exclamou: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Mt 27:46).

O contraste entre a morte de Sócrates e a morte de Jesus nos ajuda a apreciar a visão bíblica da morte. No pensamento grego, a morte do corpo não era em sentido algum a destruição da vida real. No pensamento bíblico, a

morte é a destruição da vida *toda* criada por Deus. "Portanto, é a morte e não o corpo que precisa ser vencida pela ressurreição".[38] É por tal razão que a ressurreição de Jesus é tão fundamental para a fé cristã. Ela propicia a necessária garantia de que a morte foi vencida para aqueles que aceitam a provisão de salvação em Cristo.

Cullmann assinala que

> a crença na imortalidade da alma não é crença num evento revolucionário. A imortalidade, de fato, é somente uma asserção *negativa*: a alma *não* morre, simplesmente prossegue vivendo. A ressurreição é uma asserção positiva: o homem completo, que realmente veio a morrer, é chamado de volta à vida por um novo ato de criação de Deus. Algo aconteceu – um milagre da criação! Pois algo também aconteceu anteriormente, algo temeroso: a vida formada por Deus foi destruída.[39]

PECADO E MORTE

Para entender a visão bíblica da morte precisamos remontar ao relato da criação, onde a morte não é apresentada como um processo natural desejado por Deus, mas como algo antinatural, oposto a Deus. A narrativa do Gênesis nos ensina que a morte veio ao mundo como resultado do pecado. Deus ordenou a Adão para não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e acrescentou a advertência: "No dia em que dela comerdes, certamente morrereis" (Gn 2:17). O fato de que Adão e Eva não morreram no dia de sua transgressão tem levado alguns a concluir que os seres humanos não morrem de fato porque possuem uma alma consciente que sobrevive à morte do corpo.

Essa interpretação figurativa dificilmente pode ser defendida pelo texto, que literalmente traduzido diz assim: "morrendo morrereis". O que Deus quis dizer, simplesmente, é que no dia em que desobedecessem, o processo de morte começaria. De um estado em que lhes era possível não morrer (imortalidade condicional), passaram a uma condição em que lhes era impossível não morrer (mortalidade incondicional). Antes da queda, a garantia de imortalidade configurava-se pela árvore da vida (Gn 3:22-23) e, em conseqüência, começaram a experimentar a realidade do processo de mortalidade. Na visão profética da nova Terra, a árvore da vida se acha em ambos os lados do rio como um símbolo do dom da vida eterna concedido aos remidos (Ap 21:2).

O pronunciamento divino encontrado em Gênesis 2:17 estabelece uma clara ligação entre a morte humana na Bíblia e a transgressão do mandamento de Deus. Assim, a vida ou morte humana são dependentes da obediência ou desobediência humanas a Deus. Este é um ensino fundamental da Bíblia, ou seja, de que a morte veio a este mundo em resultado da desobediência do homem (Rm 5:12; 1Co 15:21). Isso não diminui a responsabilidade do indivíduo por sua participação

no pecado (Ez 18:4, 20). A Bíblia, contudo, faz uma distinção entre a primeira morte, que todo ser humano experimenta em resultado do pecado de Adão (Rm 5:12; 1Co 15:21), e a segunda morte experimentada após a ressurreição (Ap 20:6) como salário pelos pecados pessoalmente cometidos (Rm 6:23).

A morte como separação da alma do corpo

Uma questão importante que precisamos levantar a esta altura é o ponto de vista bíblico da natureza da morte. Para ser específico: a morte é a separação da alma do corpo mortal, de modo que quando o corpo morre, a alma sobrevive? Ou a morte é a cessação da existência da pessoa integral, corpo e alma?

Ao longo da história tem-se ensinado aos cristãos que a morte é a separação da alma imortal do corpo mortal, de modo que a alma sobrevive ao corpo num estado desincorporado. Por exemplo, o *Novo Catecismo da Igreja Católica* declara: "Pela morte a alma é separada do corpo, mas na ressurreição Deus concederá vida incorruptível ao nosso corpo, transformado pela reunião com nossa alma"[40]. Augustus Strong define a morte em sua bem conhecida obra *Systematic Theology* [Teologia Sistemática]: "A morte física é a separação da alma do corpo. Distinguimo-la da morte espiritual, ou a separação da alma de Deus"[41].

Em sua *Lectures in Systematic Theology* [Conferências em teologia sistemática] (vastamente utilizada como livro de texto), o teólogo calvinista Henry Clarence Thiessen se expressa de modo semelhante: "A morte física tem relação com o corpo físico, a alma é imortal e como tal não morre"[42]. Em sua obra *Christian Dogmatics* [Dogmática cristã], Francis Pieper, um teólogo luterano conservador, afirma de modo muito claro o ponto de vista histórico da morte: "A morte temporal não é nada mais do que uma separação profunda do homem, a divisão da alma do corpo, o antinatural rompimento da união de alma e corpo criados por Deus para serem um".[43] Declarações como essas poderiam ser multiplicadas, uma vez que se encontram na maioria dos livros de texto de teologia sistemática e em todos os mais destacados documentos confessionais.

O ponto de vista histórico acima quanto à natureza da morte como separação da alma do corpo tem sido submetido a intenso ataque por muitos eruditos modernos. Alguns exemplos são suficientes para ilustrar esse ponto. O teólogo luterano Paul Althaus escreve:

> A morte é mais do que um partir da alma do corpo. A pessoa, corpo e alma, é envolvida na morte... A fé cristã nada sabe sobre uma imortalidade da personalidade... Apenas sabe de um despertar da morte real mediante o poder de Deus. Há existência após a morte somente por um despertamento da ressurreição da pessoa integral.[44]

Althaus argumenta que a doutrina da imortalidade da alma não faz justiça à seriedade da morte, uma vez que a alma passa pela morte sem ser afetada.[45] Ademais, a noção de que uma pessoa pode ser totalmente feliz e abençoada sem o corpo nega a significação do corpo e esvazia a ressurreição de seu significado.[46] Se os crentes já são abençoados no Céu e os ímpios já estão sob tormentos no inferno, por que o juízo final se faz ainda necessário?[47] Althaus conclui que a doutrina da imortalidade da alma divide o que deve permanecer junto: o corpo e a alma, o destino do indivíduo e o do mundo.[48]

Em seu livro *The Body* [O Corpo], John A. T. Robinson afirma: "A alma não sobrevive ao homem – apenas se esvai, escorrendo com o sangue"[49]. Em sua monografia *Life After Death* [Vida após a morte], Taito Kantonen faz esta aguda observação: "A noção cristã da morte está em pleno acordo com o ponto de vista da ciência natural em toda sua extensão. O homem não difere do resto da criação por ter uma alma que não pode morrer"[50].

Até mesmo o *Interpreter's Dictionary of the Bible* [Dicionário bíblico do intérprete], de concepção liberal, em seu verbete sobre a morte declara explicitamente:

> A partida da *nephesh* [alma] deve ser vista como uma figura de linguagem, pois não continua a existir independentemente do corpo, mas morre com ele (Nm 31:19; Jz 16:30; Ez 13:19). Nenhum texto bíblico autoriza a declaração de que a "alma" é separada do corpo no momento da morte. O *ruach*, "espírito", que faz do homem um ser vivente (cf. Gn 2:7), e que ele perde por ocasião da morte, não é, falando-se apropriadamente, uma realidade antropológica, mas um dom de Deus que retorna a Ele ao tempo da morte (Ec 12:7).[51]

O *The International Standard Bible Encyclopedia* [Enciclopédia Internacional Padrão da Bíblia] reconhece que

> sempre somos influenciados, em maior ou menor grau, pela idéia grega, platônica, de que o corpo morre, mas a alma é imortal. Tal idéia é inteiramente contrária à consciência israelita e em parte alguma se acha no Antigo Testamento. O *homem completo* morre quando na morte o espírito (Sl 146:4; Ec 12:7), ou a alma (Gn 35:18; 2Sm 1:9; 1Rs 17:21; Jn 4:3), sai do homem. Não somente o seu corpo, mas sua alma também retorna a uma condição de morte e pertence ao mundo invisível; portanto, o Antigo Testamento fala da morte da alma de uma pessoa (Gn 37:21; Nm 13:10; Du 22:21; Jz 16:30; Jó 36:14; Sl 78:50).[52]

Esse desafio da erudição moderna quanto ao ponto de vista tradicional da morte como separação da alma do corpo tem sido passado por alto há longo tempo. É difícil crer que ao longo da maior parte de sua história, o cristianismo em grande medida haja sustentado um ponto de vista da morte e destino humanos tão vastamente influenciado pelo pensamento grego, em lugar de sê-lo pelos ensinos

das Escrituras. O que surpreende ainda mais é que nenhum montante de erudição bíblica mudará a crença tradicional mantida pela maioria das igrejas quanto ao estado intermediário. A razão disso é simples. Conquanto eruditos individualmente possam alterar seus pontos de vista doutrinários sem sofrerem conseqüências devastadoras, o mesmo não é verdade para com igrejas bem estabelecidas.

Uma igreja que introduzir uma mudança radical em suas posições doutrinárias históricas solapa a fé de seus membros e assim a estabilidade da instituição. Um exemplo disso é a Worldwide Church of God [Igreja de Deus Universal], que perdeu mais da metade de seus membros quando mudanças doutrinárias foram introduzidas por seus dirigentes no princípio de 1995. O elevado custo de retificar crenças religiosas denominacionais não deveria deter cristãos crentes na Bíblia que estão comprometidos não em preservar crenças tradicionais por causa da tradição, mas em buscar constantemente um entendimento mais pleno dos ensinos da Palavra de Deus em questões relevantes para sua vida.

Morte como cessação da vida

Quando pesquisamos a Bíblia em busca de uma descrição da natureza da morte, encontramos muitas referências claras que não carecem praticamente de interpretação. Em primeiro lugar, as Escrituras descrevem a morte como um retorno aos elementos dos quais o homem foi originalmente feito. Ao pronunciar a sentença sobre Adão após sua desobediência, Deus disse: "No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque tu és pó e ao pó tornarás" (Gn 3:19). Essa vívida declaração nos diz que a morte não é a separação da alma do corpo, mas o término da vida de um indivíduo, que resulta na decadência e decomposição de seu corpo. "Uma vez que o homem é criado de matéria perecível, sua condição natural é a mortalidade (Gn 3:19)".[53]

Um estudo das palavras "morrer", "morte" e "morto" no grego e hebraico revela que a morte é percebida na Bíblia como a privação ou cessação da vida. A palavra comum hebraica com o significado de "morrer" é *muth*, que ocorre no Antigo Testamento mais de 800 vezes. Na vasta maioria dos casos, *muth* é empregada no sentido simples de morte de homens e animais. Não há qualquer indício em seu emprego de qualquer distinção entre as duas. Um exemplo claro disso se acha em Eclesiastes 3:19, que diz assim: "Porque o que sucede aos filhos dos homens, sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: como morre um, assim morre o outro".

O termo hebraico *muth* ("morrer"), às vezes, é empregado como em português, num sentido figurado, para denotar a destruição ou eliminação de uma nação (Is 65:15; Os 2:3; Am 2:2), uma tribo (Dt 33:6; Os 13:1) ou uma cidade (2Sm 20:19). Nenhum desses usos figurados sustenta a idéia de sobrevivência do

indivíduo. Pelo contrário, descobrimos que a palavra *muth* é utilizada em Deuteronômio 2:16 num paralelo com *tamam*, que significa "ser consumido" ou "ser terminado". O paralelismo sugere que a morte é vista como o fim da vida.

A palavra grega comum correspondente a "morrer" é *apothanein*, usada 77 vezes no Novo Testamento. Com poucas exceções, o verbo denota a cessação de vida. As exceções são principalmente usos figurativos que dependem do sentido literal. Por exemplo, Paulo declara: "Pois o amor de Cristo nos constrange, julgando nós isto: um morreu por todos, logo todos morreram" (2Co 5:14). É evidente que isso não se refere à morte física, mas aos efeitos da morte de Cristo sobre a posição do crente perante Deus. Poderíamos traduzir "portanto, todos morreram" como "portanto, todos são contados como tendo morrido". Nenhuma das utilizações literais ou figurativas valendo-se do hebraico *muth* ou do grego *apothanein* sugere que a "alma" ou o "espírito" sobreviva à morte de um indivíduo.

Descrições da morte no Antigo Testamento

Acabamos de ver que os verbos em hebraico e grego para "morrer" não explicam realmente o significado e natureza da morte, exceto para nos dizer que a morte dos homens e animais é idêntica. Mais revelador é o uso do substantivo hebraico *maveth* empregado cerca de 150 vezes e geralmente traduzido por "morte". Do emprego de *maveth* no Antigo Testamento aprendemos três coisas importantes a respeito da natureza da morte.

Em primeiro lugar, não há lembrança do Senhor na morte: "Pois na morte [*maveth*] não há recordação de Ti; no sepulcro quem te dará louvor?" (Sl 6:5). A razão de não haver lembrança na morte é tão somente porque o processo de pensamento cessa quando o corpo morre com o seu cérebro. "Sai-lhes o espírito e eles tornam ao pó, nesse mesmo dia perecem todos os seus desígnios" (Sl 146:4). Sendo que na morte os "pensamentos perecem", é evidente que não há alma consciente que sobreviva à morte do corpo. Se o processo de pensamento que geralmente se associa à alma sobrevivesse à morte do corpo, então os pensamentos dos santos não pereceriam. Seriam capazes de se lembrar de Deus. Mas o fato é que "os vivos sabem que hão de morrer, mas os mortos não sabem coisa nenhuma, nem tampouco terão eles recompensa, porque sua memória jaz no esquecimento" (Ec 9:5).

Em segundo lugar, nenhum louvor a Deus é possível na morte ou sepultura. "Que proveito obterás no meu sangue [*maveth*] quando baixo à cova? Louvar-te-á, porventura, o pó? Declarará ele a tua verdade?" (Sl 30:9). Ao comparar a morte com o pó, o salmista claramente mostra que não há consciência na morte porque o pó não pode pensar. O mesmo pensamento é expresso no Salmo 115:17: "Os mortos não louvam o Senhor, nem os que descem à região do silêncio". Aqui o salmista descreve a morte como um estado de "silêncio". Que contraste com a

visão popular "barulhenta" da vida após a morte, onde os santos louvam a Deus no Céu e os ímpios clamam em agonia no inferno!

Em terceiro lugar, a morte é descrita como um "sono". "Ilumina-me os olhos, para que eu não durma o sono da morte" (Sl 13:3). Essa caracterização da morte como um "sono" ocorre freqüentemente no Antigo e Novo Testamentos porque representa adequadamente o estado de inconsciência na morte. Brevemente examinamos o significado da metáfora do "sono" para compreender a natureza da morte.

Alguns argumentam que a intenção das passagens que acabamos de citar e que descrevem a morte como um estado de inconsciência "não é ensinar que a alma do homem é inconsciente quando ele morre", e sim de que "no estado de morte o homem não mais pode participar nas atividades do mundo presente".[54] Em outras palavras, uma pessoa morta é inconsciente no que concerne a este mundo, mas sua alma é consciente no que concerne ao mundo dos espíritos. O problema com essa interpretação é que tem por base o pressuposto gratuito de que a alma sobrevive à morte do corpo, um pressuposto que é claramente negado no Antigo Testamento. Descobrimos que no Antigo Testamento a morte do corpo é a morte da alma porque o corpo é a forma exterior da alma.

Em vários lugares, *maveth* [morte] é empregada com referência à segunda morte. "Dize-lhes: Tão certo como eu vivo, diz o Senhor Deus, não tenho prazer na morte do perverso, mas em que o perverso se converta do seu caminho, e viva. Convertei-vos, convertei-vos dos vossos maus caminhos; pois, por que haveis de morrer, ó casa de Israel" (Ez 33:11; cf. 18:23, 32). Aqui a "morte do ímpio" evidentemente não se refere à morte natural que toda pessoa experimenta, mas à morte infligida por Deus sobre os pecadores impenitentes no fim dos tempos. Nenhuma das descrições literais ou referências figuradas à morte no Antigo Testamento sugere a sobrevivência consciente da alma ou espírito à parte do corpo. A morte é a cessação da vida para a pessoa integral.

Referências neotestamentárias à morte

As referências do Novo Testamento à "morte", termo traduzido do grego *thanatos*, não são tão informativas com respeito à natureza da morte quanto as encontradas no Antigo Testamento. A razão deve-se parcialmente ao fato de que no Antigo Testamento muitas referências à morte são encontradas nos livros poéticos ou de sabedoria, como Salmos, Jó e Eclesiastes. Esse tipo de literatura não ocorre no Novo Testamento. Mais importante é o fato de que a morte é vista no Novo Testamento na perspectiva da vitória de Cristo sobre a morte. Esse é o tema dominante no Novo Testamento que condiciona a perspectiva cristã da morte.

Mediante sua vitória sobre a morte, Cristo neutralizou o aguilhão da morte (1Co 15:55); Ele aboliu a morte (2Tm 1:10); venceu o diabo que tinha o poder

sobre a morte (Hb 2:14); tem nas mãos as chaves do reino da morte (Ap 1:18); é o cabeça da nova humanidade como primícias dentre os mortos (Cl 1:18): faz com que os crentes sejam novas criaturas para uma viva esperança mediante sua ressurreição dos mortos (1Pe 1:3).

A vitória de Cristo sobre a morte afeta o entendimento do crente quanto à morte física, espiritual e eterna. O crente pode defrontar a morte física com a confiança de que a morte foi tragada pela vitória de Cristo, o qual despertará os santos adormecidos por ocasião de sua vinda (1Co 15:51-56).

Os crentes que estavam espiritualmente "mortos nos vossos delitos e pecados" (Ef 2:1; cf. 4:17-19; Mt 8:22) foram regenerados para uma nova vida em Cristo (Ef 4:24). Os descrentes que permanecem espiritualmente mortos por toda a sua existência e não aceitam a provisão de Cristo para sua salvação (Jo 8:21, 24), no dia do juízo experimentarão a segunda morte (Ap 20:6; 21:8). Essa é a morte eterna final da qual não há retorno.

Os sentidos figurados da palavra *thanatos*-morte dependem inteiramente do significado literal como cessação da vida. Argumentar em favor da existência consciente da alma à base do sentido figurado da morte é atribuir à palavra um significado a ela estranho. Isso contraria regras literárias e gramaticais e destrói as ligações entre a morte física, espiritual e eterna.

A morte como um sono no Antigo Testamento

Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento a morte é muitas vezes descrita como um "sono". Antes de tentar explicar a razão para o emprego bíblico da metáfora do "sono" para a morte, consideremos alguns exemplos. No Antigo Testamento, três palavras hebraicas com o sentido de "sono" são empregadas para descrever a morte.

A palavra mais comum, *shachav*, é empregada na expressão que ocorre com freqüência de que fulano de tal "dormiu com os seus pais" (Gn 28:11; Dt 31:16; 2 Sm 7:12; 1Rs 2:10). Começando com sua aplicação inicial a Moisés ("Eis que estás para dormir com teus pais", Dt 31:16), e depois com Davi ("Quando teus dias se cumprirem, e descansares com teus pais", 2Sm 7:12), e Jó ("Agora me deitarei no pó", Jó 7:21), encontramos este belo eufemismo para a morte atravessando qual fio ininterrupto por toda a extensão do Antigo e Novo Testamentos, findando com a declaração de Pedro de que "os pais dormem" (2Pe 3:4). Comentando sobre essas referências, Basil Atkinson faz uma observação perspicaz: "Assim, os reis e outros, que morreram, são tidos como dormindo com seus pais. Se seus espíritos estivessem vivos noutro mundo, poderia ser dito de forma regular, sem qualquer pista, que a pessoa real não estava de modo algum dormindo?"[55]

Outra palavra hebraica para "dormir" é *yashen*. Essa palavra ocorre tanto como um verbo no sentido de "dormir" (Jr 51:39, 57; Sl 13:3) quanto como um

substantivo, "sono". O último emprego é encontrado no bem conhecido verso de Daniel 12:2: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eternos." Note-se que nessa passagem tanto os ímpios quanto os santos estão no pó da terra e ambos os grupos serão ressuscitados no final.

Uma terceira palavra hebraica empregada para o sono da morte é *shenah*. Jó faz sua pergunta retórica: "O homem, porém, morre e fica prostrado; expira o homem, e onde está?" (Jó 14:10). Sua resposta é: "Como as águas do lago se evaporam, e o rio se esgota e seca, assim o homem se deita, e não se levanta: enquanto existirem os Céus não acordará, nem será despertado do seu sono [*shenah*]" (Jó 14:11 e 12; cf. Sal. 76:5; 90:5). Aqui está uma descrição bem vívida da morte. Quando uma pessoa exala o seu último suspiro, "o que é ele?", ou seja, "o que é deixado dele?" Nada. Ele não mais existe. Torna-se como um lago ou rio cujas águas se secaram. Ele dorme na sepultura e "não despertará" até o fim do mundo.

Ficamos a pensar: iria Jó apresentar uma descrição tão negativa da morte se cresse que sua alma sobreviveria à morte? Se a morte introduzisse a alma de Jó na presença imediata de Deus no Céu, por que ele fala de esperar até não mais "existirem os Céus" (Jó 14:11) e até ser "substituído" (Jó 14:14)? É evidente que nem Jó nem qualquer outro crente no Antigo Testamento sabia de uma existência consciente após a morte.

A MORTE COMO UM SONO NO NOVO TESTAMENTO

A morte é descrita como um sono no Novo Testamento mais freqüentemente do que no Antigo. A razão pode ser que a esperança da ressurreição, que é esclarecida e fortalecida pela ressurreição de Cristo, dá novo significado ao sono da morte do qual os crentes despertarão por ocasião da segunda vinda de Cristo. Assim como Cristo dormiu na sepultura antes de sua ressurreição, igualmente os crentes dormem em suas tumbas enquanto esperam por sua ressurreição.

Há duas palavras gregas com o sentido de "sono" empregadas no Novo Testamento. A primeira é *koimao*, empregada quatorze vezes para falar do sono da morte. Um derivado desse substantivo grego é *koimeeteerion*, do qual deriva nossa palavra "cemitério". Incidentemente, a raiz dessa palavra é também a do termo "lar-*oikos*". Destarte, o lar e o cemitério estão ligados porque ambos são lugares de dormida. A segunda palavra grega é *katheudein*, geralmente empregada para o sono ordinário. No Novo Testamento é usada quatro vezes para o sono da morte (Mt 9:24; Mc 5:39; Lc 8:52; Ef 5:14; 1Ts 4:14).

Ao tempo da crucifixão de Cristo, "abriram-se os sepulcros e muitos corpos de santos, que dormiam, [*kekoimemenon*] ressuscitaram" (Mt 27:52). No texto original consta: "Muitos corpos dos santos adormecidos foram ressuscitados". É

óbvio que o que foi ressuscitado foi a pessoa integral, não só os corpos. Não encontramos qualquer referência quanto a suas almas serem reunidas com seus corpos, certamente porque esse conceito é estranho à Bíblia .

Falando figuradamente da morte de Lázaro, Jesus declarou: "Nosso amigo adormeceu, mas vou para despertá-lo" (Jo 11:11). Quando Jesus percebeu que não tinha sido compreendido, disse-lhes claramente: "Lázaro morreu" (Jo 11:14). A seguir, Jesus apressou-se a reassegurar a Marta: "Teu irmão há de ressurgir" (Jo 11:23).

Esse episódio é significativo, em primeiro lugar, porque Jesus claramente descreve a morte como um "sono" do qual os mortos despertarão ao som de sua voz. A condição de Lázaro na morte foi semelhante a um sono do qual alguém desperta. Cristo disse: "Vou despertá-lo do sono" (Jo 11:11). O Senhor levou a efeito sua promessa indo até a sepultura para despertar a Lázaro chamando: "Lázaro, vem para fora. Saiu aquele que estivera morto tendo os pés e as mãos ligados com ataduras e o rosto envolto num lençol" (Jo 11:43-44).

Esse *despertar* de Lázaro do sono da morte pelo som da voz de Cristo faz paralelo com o despertar dos santos adormecidos no dia de sua gloriosa vinda. Eles também ouvirão a voz de Cristo e sairão para a vida novamente. "Vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos *ouvirão a sua voz* e sairão"[56] (Jo 5:28; cf. 5:25). "Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua *palavra de ordem*, ouvida a *voz* do arcanjo e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos Céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro"[57] (1Ts 4:16). Há harmonia e simetria nas expressões "dormir" e "despertar" como empregadas na Bíblia, no sentido de entrar e sair da condição da morte. As duas expressões corroboram a noção de que a morte é um estado de inconsciência, do qual os crentes despertarão no dia da vinda de Cristo.

Lázaro não teve experiência de pós-vida

A experiência de Lázaro é também significativa porque ele passou quatro dias na sepultura. Essa não foi uma experiência de quase-morte, mas uma experiência de morte real. Se, como popularmente se crê, a alma por ocasião da morte deixa o corpo e vai para o Céu, então Lázaro teria tido uma experiência impressionante para compartilhar a respeito dos quatro dias que teria passado no paraíso. Os líderes religiosos e as pessoas teriam feito tudo ao seu alcance para extrair de Lázaro tanta informação quanto possível sobre o mundo invisível. Como Robertson Nichol assinala, "tivesse ele [Lázaro] aprendido alguma coisa do mundo dos espíritos, isso teria sido expressado por ele"[58]. Tal informação teria propiciado valiosas respostas às indagações da vida após a morte sobre as quais se debatia tão acaloradamente entre os saduceus e os fariseus (Mt 22:23, 28; Mc 12:18, 23; Lc 20:27 e 33).

Lázaro, contudo, nada tinha para compartilhar a respeito da vida após a morte, porque durante os quatro dias que passou na sepultura, dormiu o sono inconsciente da morte. O que é verdadeiro a respeito de Lázaro é também verdadeiro quanto a seis outras pessoas que foram levantadas da morte: o filho da viúva (1Rs 17:17-24); o filho da sunamita (2Rs 4:18-37); o filho da viúva de Naim (Lc 7:11-15); a filha de Jairo (Lc 8:41, 42, 49-56); Tabita (At 9:36-41); e Êutico (At 20:9-12). Cada uma dessas pessoas veio da morte como se tivesse estado num profundo sono, com o mesmo sentimento e individualidade, mas sem qualquer experiência de pós-vida para compartilhar.

Não há qualquer indicação de que a alma de Lázaro ou a das demais seis pessoas trazidas da morte tenha ido para o Céu. Nenhuma delas teve uma "experiência celestial" para narrar. A razão disso é que nenhuma delas ascendeu ao Céu. Isso é confirmado pela referência de Pedro a Davi em seu discurso no dia de Pentecostes: "Irmãos, seja-me permitido dizer-vos claramente, a respeito do patriarca Davi, que ele morreu e foi sepultado e o seu túmulo permanece entre nós até hoje" (At 2:29). Alguns poderiam argumentar que o que estava na sepultura era o corpo de Davi, não sua alma que havia ido para o Céu. Essa interpretação, porém, é negada pelas explícitas palavras de Pedro: "Porque *Davi não subiu aos Céus*"[59] (At 2:34). A tradução de Knox diz assim: "*Davi nunca subiu para o Céu*". A Bíblia de Cambridge traz a seguinte nota: "*Pois Davi não ascendeu*... Ele desceu à sepultura e 'dormiu com seus pais.'"[60] O que dorme na sepultura, de acordo com a Bíblia, não é meramente o corpo, mas a pessoa integral que aguarda o despertar da ressurreição.

PAULO E OS SANTOS ADORMECIDOS

Nos dois grandes capítulos sobre a ressurreição em 1 Tessalonicenses 4 e 1 Coríntios 15, Paulo repetidamente fala daqueles que "dormiram" em Cristo (1Ts 4:13, 14, 15; 1Co 15:6, 18, 20). Um exame de algumas das declarações de Paulo lança luz sobre o que ele quis dizer ao caracterizar a morte como um sono.

Escrevendo aos tessalonicenses, que estavam lamentando o passamento de alguns de seus entes queridos por terem adormecido antes de experimentar a vinda de Cristo, Paulo lhes reassegura que assim como Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos, Ele, mediante Cristo, "trará juntamente em sua companhia os que dormem" (1Ts 4:14). Alguns sustentam que Paulo está falando de almas desincorporadas, que supostamente ascenderam ao Céu por ocasião da morte e que retornarão com Cristo quando Ele descer à Terra em sua segunda vinda.

Tal interpretação ignora três coisas principais. Primeiro, nosso estudo mostra que a Bíblia em parte alguma ensina que a alma ascende ao Céu por ocasião da morte. Em segundo lugar, no contexto, Paulo não está falando de almas imortais, mas sobre os "que dormem" (1Ts 4:13; cf. v. 14) e dos "mortos

em Cristo" (1Ts 4:16). "Os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro" de suas tumbas (1Ts 4:16) e não descerão do Céu. Não há indício de que os corpos subam das sepulturas e as almas desçam do Céu para se reunirem aos corpos. Tal noção dualística é estranha à Bíblia. O comentário de Leon Morris de que "Paulo declara *trará* e não 'levantará'"[61] é inexato porque Paulo diz: Cristo tanto levantará os mortos quanto os trará com Ele. Assim, o contexto sugere que Cristo traz consigo os mortos que são primeiramente levantados, ou seja, antes da trasladação dos crente vivos.

Em terceiro lugar, se Paulo realmente cresse que "os mortos em Cristo" não estavam de fato mortos em suas sepulturas, mas vivos no Céu como almas desincorporadas, teria se aproveitado de sua bendita condição no Céu para explicar aos tessalonicenses que a lamentação deles era sem sentido. Por que deviam lamentar pelos seus amados, se estavam já desfrutando as bênçãos celestiais? A razão por que Paulo não lhes deu tal encorajamento é, obviamente, o fato de que sabia que os santos adormecidos não estavam no Céu, mas em suas sepulturas.

Tal conclusão apóia-se na garantia que Paulo dá a seus leitores de que os cristãos vivos não se encontrariam com Cristo, por ocasião de sua vinda, antes dos que haviam dormido. "Nós os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem" (1Ts 4:15). A razão é que "os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro, depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com Ele entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor" (1Ts 4:16-17).

O fato de que os santos vivos se encontrarão com Cristo ao mesmo tempo que os santos adormecidos indica que os últimos ainda não foram reunidos com Cristo no Céu. Se as almas dos santos adormecidos já estivessem desfrutando comunhão com Cristo no Céu e devessem descer com Cristo para a Terra por ocasião de seu segundo advento, então obviamente teriam uma indiscutível prioridade sobre os santos vivos. Mas a verdade é que tanto os crentes vivos quanto os adormecidos estão aguardando sua tão ansiada união com o Salvador; uma união que ambos os grupos experimentarão ao mesmo tempo, no dia da vinda de Cristo.

A discussão de Paulo sobre os santos adormecidos em 1 Coríntios 15 confirma muito do que já temos descoberto em 1 Tessalonicenses 4. Após afirmar a importância fundamental da ressurreição de Cristo para a fé e esperança cristã, Paulo explica que "se Cristo não ressuscitou... os que dormiram em Cristo pereceram" (1Co 15:18-19). Paulo dificilmente poderia dizer que os santos adormecidos teriam perecido sem a garantia da ressurreição de Cristo se cresse que suas almas eram imortais e já estavam a desfrutar das bênçãos paradisíacas. Se Paulo cresse assim, ele provavelmente teria dito que, sem a ressurreição de Cristo, as almas dos santos adormecidos permaneceriam desincorporadas por

toda a eternidade. Paulo, porém, não faz tal alusão quanto a essa possibilidade, porque cria que a pessoa integral, corpo e alma, teria "perecido" sem a garantia da ressurreição de Cristo.

É significativo que no capítulo inteiro, dedicado à importância e dinâmica da ressurreição, Paulo nunca dá indício de alguma suposta reunificação do corpo com a alma por ocasião da ressurreição.

Se Paulo tivesse tal crença, dificilmente poderia ter evitado fazer algumas alusões da reconexão de corpo e alma, especialmente em suas discussões da transformação dos crentes de uma condição mortal para uma imortal na volta do Senhor. Mas o único "mistério" que Paulo revela é que "nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos" (1Co 15:51). Essa transformação de uma natureza perecível para uma imperecível ocorre para todos, mortos e vivos, e ao mesmo tempo, ou seja, ao som da "última trombeta" (1Co 15:52). A transformação nada tem a ver com almas desincorporadas reconquistando a posse de seus corpos ressurretos. Antes, é uma mudança da vida mortal para a imortal, tanto para vivos como para mortos em Cristo, quando "o mortal se revestir da imortalidade" (1Co 15:54).

O SIGNIFICADO DA METÁFORA DO "SONO"

O uso popular da metáfora do "sono" para descrever o estado dos mortos em Cristo suscita a questão de suas implicações para a natureza da morte. Especificamente, por que é essa metáfora empregada e que lampejos podemos legitimamente extrair dela a respeito da natureza da morte? Há três principais razões para o uso da metáfora do "sono" na Bíblia. Primeiramente, há uma semelhança entre o "sono" dos mortos e o "sono" dos vivos. Ambos são caracterizados por uma condição de inconsciência e inatividade que é interrompida por um despertar. Assim, a metáfora do "sono" representa adequadamente o estado de inconsciência dos mortos e seu despertar no dia do retorno de Cristo.

Uma segunda razão para o emprego da metáfora do "sono" é sugerida pelo fato de tratar-se de uma figura de linguagem para representar a morte que inspira esperança. Deixa implícita a segurança de um despertar posterior. Como vai uma pessoa dormir à noite na esperança de despertar pela manhã, também o crente adormece no Senhor com a garantia de ser despertado por Cristo na manhã da ressurreição. Albert Barnes assinala de modo adequado:

> Nas Escrituras o sono é empregado para sugerir que a morte não será final: haverá um despertar desse sono, ou uma ressurreição. É uma expressão bela e terna, removendo tudo quanto é sombrio na morte, e enchendo a mente com a idéia de tranqüilo repouso após uma vida de lutas, com uma referência a uma futura ressurreição com faculdades renovadas e aumentadas.[62]

Quando ouvimos ou dizemos que uma pessoa morreu, automaticamente pensamos que não há mais esperança de trazer esse alguém à vida. Mas quando dizemos que uma pessoa está dormindo no Senhor, expressamos a esperança de sua restauração à vida no dia da ressurreição. Bruce Reichenbach observa que a metáfora do "sono" não é somente uma bela maneira de falar sobre a morte, mas, mais importante que isso,

> sugere vigorosamente que a morte não é o fim da existência humana. Assim como uma pessoa que está dormindo pode ser acordada, também os mortos, como "adormecidos", têm a possibilidade de serem recriados e viver novamente. Este é, talvez, o significado do difícil relato de Mateus 9:24ss, no qual Jesus declara que a menina não morreu, mas estava apenas dormindo. As pessoas que a consideravam morta não tinham esperança para ela. Contudo, em vista de que Jesus a considerou adormecida, Ele viu que havia de fato esperança de que ela pudesse ser ressuscitada para viver novamente. Ele viu uma potencialidade nela que outros, inconscientes do poder de Deus, não podiam ver. A metáfora do "sono", portanto, não descreve o estado ontológico dos mortos [isto é, a condição do sono], mas, refere-se muito mais à possibilidade dos falecidos: de que embora agora não mais existam, pelo poder de Deus podem ser recriados para viver novamente.[63]

O sono da morte como inconsciência

Uma terceira razão para o uso da metáfora do "sono" é sugerida pelo fato de que não há consciência do lapso de tempo no sono. Assim, a metáfora propicia uma representação adequada do estado de inconsciência dos falecidos entre a morte e a ressurreição. Eles não têm consciência da passagem do tempo. Em seus primeiros escritos, Lutero expressou o seu pensamento de uma forma bem vívida: "Assim como alguém que cai no sono e atinge a manhã sem esperar quando desperta, sem saber o que lhe ocorreu, de igual modo subitamente despertaremos no último dia sem saber como chegamos à morte e por ela passamos"[64]. Novamente Lutero escreveu: "Dormiremos até que Ele venha e bata na pequena tumba e diga: Doutor Martinho, erga-se! Então me levantarei num momento e serei feliz com Ele para sempre"[65].

Para efeito de precisão, deve-se assinalar que mais tarde Lutero rejeitou em grande escala a noção de sono inconsciente na morte, supostamente devido ao vigoroso ataque de Calvino a essa doutrina. Em seu *Commentary on Genesis* [Comentário sobre Gênesis], que redigiu em 1537, Lutero comenta: "A alma que partiu não dorme nessa maneira [sono regular]; é, falando-se mais apropriadamente, desperta e tem visão e conversação com os anjos e com Deus"[66]. A mudança de posição de Lutero do estado inconsciente para consciente na morte apenas serve para mostrar que mesmo reformadores influentes não estavam isentos de pressões teológicas de seu tempo.

À semelhança de Lutero, a maioria dos cristãos hoje crê que a metáfora do "sono" não é empregada na Bíblia para ensinar o estado inconsciente, mas que "haverá uma ressurreição, um despertar"[67]. Alguns eruditos alegam que a morte é comparada a um sono "não porque a pessoa esteja inconsciente, mas porque os mortos não retornam à Terra nem estão cônscios do que se passa onde outrora viveram".[68] Em outras palavras, os mortos estão inconscientes no que tange ao que acontece sobre a Terra, mas bastante conscientes quanto a sua vida no Céu ou inferno.

Essa conclusão não tem por base as Escrituras, mas o emprego da metáfora de "sono" na literatura intertestamentária. Por exemplo, Enoque, datado de cerca do ano 200 a.C., fala dos justos como tendo "um longo sono" (100:5), mas suas almas estando conscientes e ativas no Céu (102:4, 5; cf. 2 Baruque 36:11; 2 Esdras 7:2). Após examinar essa literatura, John Cooper conclui: "As metáforas de sono e descanso são empregadas quanto a pessoas no estado intermediário que estão conscientes e ativas, mas não em formas corporais, terrenas"[69].

O significado bíblico da metáfora do "sono" não pode ser decidido com base em seu emprego na literatura intertestamentária, porque, como vimos, durante esse período os judeus helenistas tentaram harmonizar os ensinos do Antigo Testamento com a filosofia dualística grega de seu tempo. O resultado foi a adoção de crenças tais como a imortalidade da alma, a recompensa ou punição dadas imediatamente após a morte e orações pelos mortos. Tais crenças são estranhas à Bíblia.

Nosso estudo da metáfora de "sono" no Antigo e no Novo Testamento demonstrou que a metáfora deixa implícito um estado de inconsciência que perdurará até o despertar da ressurreição. É digno de nota que em 1 Coríntios 15, Paulo emprega 16 vezes o verbo *egeiro*, que literalmente significa "despertar" do sono.[70] O reiterado contraste entre o dormir e o acordar é impressionante. A Bíblia emprega o termo "sono" com freqüência porque envolve uma verdade vital: a de que os mortos que dormem em Cristo estão inconscientes de qualquer lapso de tempo até sua ressurreição. O crente que morre em Cristo adormece e descansa inconsciente até ser despertado quando Cristo o chamar de volta à vida por ocasião de sua vinda.

O sentido e fundamento da imortalidade

A imortalidade na Bíblia não é uma posse humana inata, mas um atributo divino. O termo "imortalidade" deriva do grego *athanasia*, que significa "ausência de morte", e, portanto, existência infindável. Esse termo ocorre somente duas vezes; primeiro com relação a Deus, "o único que possui imortalidade" (1Tm 6:16) e, em segundo lugar, com relação à mortalidade humana que deve revestir-se da imortalidade (1Co 15:53) por ocasião de sua ressurreição. A últi-

ma referência nega a noção de uma imortalidade natural da alma, porque declara que a imortalidade é algo de que os santos ressuscitados se "revestirão". Não é algo de que já sejam possuidores.

"A base da imortalidade", como declara Vern Hannah, "é soteriológica e não antropológica".[71] O que isso significa é que a imortalidade é um dom divino aos salvos e não uma possessão humana natural. Como P. T. Forsyth declarou, "uma segura crença na imortalidade não se assenta onde a filosofia a coloca, mas onde a religião a situa. Não se fundamenta sobre a natureza do organismo psíquico, mas sobre sua relação com Outro".[72] Este "Outro" é Jesus Cristo, que "não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade" (2Tm 1:10).

Em parte alguma a Bíblia sugere que a imortalidade é uma qualidade natural ou direito dos seres humanos. A presença da "árvore da vida" no jardim do Éden indica que a imortalidade era *condicional* à participação do fruto de tal árvore. As Escrituras ensinam que a imortalidade deve ser "buscada" (Rm 2:7) e "revestida" (1Co 15:53). É, como a "vida eterna", um *dom* de Deus (Rm 6:23) a ser *herdado* (Mt 19:29) por *conhecer* a Deus (Jo 17:3) *através de Cristo* (Jo 14:19; 17:2; Rm 6:23). A perspectiva de Paulo da imortalidade está ligada unicamente à ressurreição de Jesus (1Co 15) como fundamento e penhor da esperança do crente.[73] Os que insistem em encontrar a idéia filosófica de imortalidade da alma na Bíblia ignoram a revelação de Deus e inserem idéias do dualismo grego na fé bíblica.

Conclusão

A crença tradicional e popular de que a morte não é a cessação da vida para a pessoa integral, mas a separação da alma imortal do corpo mortal, pode ser identificada com a mentira de Satanás "É certo que não morrereis" (Gn 3:4). Essa mentira persiste em diferentes formas ao longo da história humana até o presente. Hoje, a crença da sobrevivência da alma, seja no paraíso ou no inferno, é promovida não por meio das toscas representações literárias e artísticas da Idade Média, mas por meio da polida imagem de médiuns, paranormais, de sofisticadas pesquisas "científicas" em experiências de quase-morte, e da popular canalização da Nova Era com espíritos do passado. Os métodos de Satanás mudaram, mas seu objetivo é o mesmo: fazer as pessoas crerem na mentira de que não importa o que façam, não morrerão, mas se tornarão como deuses para viver para sempre.

O ponto de vista tradicional da morte limita a experiência da morte ao corpo, uma vez que a alma continua sua existência. Vern Hannah apropriadamente declara que "tal redefinição radical da morte é, de fato, uma negação da morte – uma definição, sem dúvida, que a 'sutil serpente' de Gênesis 3 acharia muito

atraente"[74]. A Bíblia leva a morte muito mais a sério. A morte é o último inimigo (1Co 15:26) e não o libertador da alma imortal. Como Oscar Cullmann destaca que "a morte é a destruição de toda a vida criada por Deus. Portanto, é a morte, e não o corpo, que deve ser vencida pela ressurreição".[75]

Helmut Thielicke fez a profunda observação de que a idéia de imortalidade da alma é uma forma de escapismo que permite à pessoa "real" evadir-se da morte. É uma tentativa de desarmar a morte. Ele prossegue explicando que

> podemos apegar-nos idealisticamente a alguma "região inviolável do ego", mas a morte não é um "passar adiante", e sim um "descer", e não deixa qualquer espaço para o romanticismo ou idealismo. Não devemos desvalorizar nem obscurecer a realidade da sepultura mediante a idéia da imortalidade. A perspectiva cristã é a ressurreição, não a imortalidade da alma.[76]

Nossa única proteção contra as falsas concepções populares da morte é um claro entendimento do que a Bíblia ensina sobre a natureza da morte. Descobrimos que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento claramente ensinam que a morte é a *extinção da vida* para a pessoa integral. Não há lembrança nem consciência na morte (Sl 8:5; 146:4; 30:9; 115:17; Ec 9:5). Não há existência independente do espírito ou alma à parte do corpo. A morte é a perda do *ser total*, e não meramente a perda do *bem-estar*. A pessoa inteira repousa na sepultura num estado de inconsciência caracterizado na Bíblia como "sono". O "despertar" desse sono terá lugar quando Cristo vier e chamar de volta à vida os santos adormecidos.

A metáfora do "sono" é freqüentemente utilizada na Bíblia para caracterizar o estado dos mortos porque representa adequadamente o estado inconsciente dos mortos e seu despertar no dia da vinda de Cristo. Sugere que não há consciência do lapso de tempo entre a morte e a ressurreição. A metáfora do "sono" é verdadeiramente uma bela e terna expressão que indica que a morte não é o destino humano *final*, porque haverá um despertar do sono da morte na manhã da ressurreição.

Um destacado desafio para nossa conclusão de que a morte na Bíblia é a extinção da vida para a pessoa integral deriva de interpretações infundadas de cinco textos neotestamentários (Lc 16:19-31; 23:42-43; Fp 1:23; 2Co 5:1-10; Ap 6:9-11) e de duas palavras, *sheol* e *hades*, empregadas na Bíblia para descrever o lugar de habitação dos mortos. Muitos cristãos encontram nesses textos e palavras bíblicas apoio para sua crença na existência consciente da alma após a morte. Prosseguiremos examinando no capítulo 5 esses textos e palavras que dão enfoque à condição dos mortos durante o período intermediário entre a morte e a ressurreição, comumente chamado de "estado intermediário".

Referências

[1] Ray S. Anderson, *Theology, Death and Dying* (Nova York, 1986), 104.

[2] Ver Hans Schwarz, "Luther's Understanding of Heaven and Hell", *Interpreting Luther's Legacy*, ed. F. W. Meuser e S. D. Schneider (Mineápolis, 1969), 83-94.

[3] O texto dessa obra é encontrado em *Tracts and Treatises of the Reformed Faith*, de Calvino, trad. H. Beveridge (Grand Rapids, 1958), Vol. 3, 413-490.

[4] Ver, por exemplo, Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, 1940), Vol. 3, 713-30; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Grand Rapids, n.d.), Vol. 2, 591-640. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972), 32-64.

[5] *Westminster Confession*, chap. 32, como citado por John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches* (Atlanta, 1977), 228.

[6] Ver David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Publicado em 1739). Para uma breve mas iluminadora pesquisa daqueles que atacavam a crença na vida do além-túmulo, bem como os que reviveram tal crença, ver Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Mineápolis, 1984), 173-184.

[7] K. Osis e E. Haraldson, *At the Hour of Death* (Avon, 1977), 13.

[8] Ibid., 13-14. Ver também W. D. Rees, "The Hallucinations of Widowhood", *BMJ* 4 (1971), 37-41; G. N. M. Tyrrell, *Apparitions* (Duckworth, 1953), 76-77.

[9] Paul Badham e Linda Badham, *Immortality or Extinction?* (Totatwa, Nova Jersey, 1982), 93-94.

[10] Ibid., 94.

[11] Ibid., 98.

[12] Ibid., 95-98.

[13] Estas características são tomadas do relatório do psiquiatra americano Raymond A. Moody, que escreveu dois livros originais sobre este assunto, *Life After Life* (1976) e *Reflections on Life After Life* (1977). O relatório de Moody é citado por Hans Schwarz (referência 14), 40-41.

[14] Para uma discussão de experiências de quase-morte ao longo da história, ver Hans Schwarz, *Beyond the Gates of Death: A Biblical Examination of Evidence for Life After Death* (Mineápolis, 1981), 37-48.

[15] Platão, *Republic*, 10, 614, 621, em Edith Hamilton e Huntington Cairns, eds., *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters* (Nova York, 1964), 839, 844.

[16] Ibid., 844.

[17] Ver C. S. King, *Psychic and Religious Phenomena* (Nova York, 1978). Para literatura adicional sobre o assunto, ver Stanislav Grof e Christina Grof, *Beyond Death:The Gates of Consciousness* (Nova York, 1989); Maurice Rawlings, *Beyond Death's Door* (Nova York, 1981); John J. Heaney, *The Sacred and the Psychic: Parapsychology and the Christian Theology* (Nova York, 1984); Hans Schwarz, *Beyond the Gates of Death: A Biblical Examination of Evidence for Life After Death* (Mineápolis, 1981).

[18] Paul Badham e Linda Badham (referência 9), 88.

[19] Na capa de R. A. Moody, *Life after Life* (Nova York, 1975).

[20] Ibid., 182.

[21] Editorial, *Lancet* (24 de junho de 1978).

[22] Paul Kurtz, "Is There Life After Death?", uma dissertação submetida à Oitava Conferência Internacional sobre a Unidade das Ciências, Los Angeles, novembro de 1979.

[23] Paul Badham e Linda Badham (referência 9), 81.

[24] Ray S. Anderson (referência 1), 109.

[25] K. Osis e E. Haraldsson (referência 7), 197.

[26] Alguns dos estudos significativos sobre o movimento Nova Era são: Vishal Mangalwadi, *When the New Age Gets Old: Looking for a Greater Spirituality* (Downers Grove, Illinois, 1992); Ted

Peters, *The Cosmic Self. A Penetrating Look at Today's New Age Movements* (Nova York, 1991); Michael Perry, *Gods Within: A Critical Guide to the New Age* (Londres, 1992); Robert Basil, ed., *Not Necessarily the New Age* (Nova York, 1988).

[27] Elliot Miller, *A Crash Course on the New Age Movement* (Grand Rapids, 1989), 183.

[28] Ibid., 141.

[29] Ibid., 144.

[30] Lynn Smith, "The New, Chic Metaphysical Fad of Channeling", *Los Angeles Times* (5 de dezembro de 1986), Parte V.

[31] Anúncio publicitário, *The Whole Person*, julho de 1987, 1.

[32] Ver Nina Easton, "Shirley MacLaine's Mysticism for the Masses", *Los Angeles Times Magazine* (6 de setembro de 1987), 8.

[33] Alan Vaughan, "Channels-Historic Cycle Begins Again", *Mobius Reports* (primavera/verão 1987), 4.

[34] "Jesus" (ao longo de Virginia Essene, "Secret Truths – What Is Life?"). *Life Times*, 1, p. 3, como citado em Elliot Miller (referência 27),172.

[35] Elliot Miller (referência 27), 178.

[36] Oscar Cullmann, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?" em *Immortality and Resurrection. Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*, Krister Stendahl, ed., (Nova York, 1965), 12-20.

[37] Ibid., 16, 17.

[38] Ibid., 19.

[39] Ibidem.

[40] *Catechism of the Catholic Church* (Roma, 1994), 265.

[41] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Old Tappan, Nova Jersey, 1970), 982.

[42] Henry Clarence Thiessen, Lectures *in Systematic Theology* (Grand Rapids, 1979), 338.

[43] Francis Pieper, *Christian Dogmatics*, trad. Theodore Engelder (St. Louis, 1950), Vol. 1, 536.

[44] Paul Althaus, *Die Letzten Dinge* (Gutersloth: Alemanha, 1957), 157

[45] Ibid., 155

[46] Ibidem.

[47] Ibid., 156.

[48] Ibid., 158.

[49] John A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology* (Londres, 1957), 14.

[50] Taito Kantonen, *Life After Death* (Philadelphia, 1952), 18.

[51] E. Jacob, "Death", *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, 1962), Vol. 1, 802.

[52] Herman Bavink, "Death", *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Grand Rapids, 1960), Vol. 2, 812.

[53] E. Jacobs (referência 51), 803.

[54] Howard W. Tepker, "Problems in Eschatology: The Nature of Death and the Intermediate State", *The Springfielder* (verão de 1965), 26.

[55] Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality* (Taunton, Inglaterra, s.d.), 38.

[56] Ênfase suprida.

[57] Ênfase suprida.

[58] W. Robertson Nicoll, ed.,*Expositor's Bible* (Nova York, 1908), 362.

[59] Ênfase suprida.

[60] Ênfase suprida.

[61] Leon Morris, *The Epistles of Paul to the Thessalonians* (Grand Rapids, 1982), 86.

[62] Albert Barnes, *Notes on the New Testament. Luke and John* (Grand Rapids, 1978), 297.

[63] Bruce R. Reichenbach, Is *Man the Phoenix* (Grand Rapids, 1978), 185.

[64] Martin Luther, *Werke* (Weimar, 1910), XVII, II, 235.
[65] Ibid., XXXVII, p 151.
[66] Edward Plass, *What Luther Says* (St. Louis, 1959), Vol. 1, par. 1132.
[67] Howard W. Tepker (referência 54), 26.
[68] Ibidem.
[69] John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting* (Grand Rapids, 1989), 151. O mesmo ponto de vista é expresso por Karel Hanhart, *The Intermediate State of the Dead* (Franekeer, 1966), 106-114; Murray Harris, *Raised Immortal* (Londres, 1986), 134-137.
[70] "*Egeiro*", em *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, ed. William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich (Chicago, 1979), 214.
[71] Vern A. Hannah, "Death, Immortality and Resurrection: A Response to John Yates, 'The Origin of the Soul'", *The Evangelical Quarterly* 62:3 (1990), 245.
[72] S. Mikolaski, ed. *The Creative Theology of P. T. Forsyth* (Grand Rapids, 1969), 249.
[73] Vern A. Hannah, (referência 67), 245
[74] Ibid., 244.
[75] Oscar Cullmann (referência 36), 19.
[76] Helmut Thieliche, *Tod un Leben*, 30, 43, como citado por G. C. Berkower, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, 1972), 253.

CAPÍTULO 5

O ESTADO DOS MORTOS

A crença na vida após a morte parece ter retornado da sepultura. Noticiários de periódicos seculares tratam da questão. Convidados de programas de entrevistas no rádio e TV a discutem. Livros populares tais como *Life After Life [Vida após a Vida]* de Moody e Kübler-Ross, ou *Beyond Death's Door* [Além das portas da morte] de Maurice Rawlings examinam históricos de experiências de seres desincorporados. Alguns pastores também começaram a pregar sobre o assunto novamente.

Outrora considerado pela comunidade secular uma relíquia de um passado supersticioso, e por crentes como algo por demais difícil de compreender, a crença na vida após a morte ganha hoje renovada popularidade. Apesar de um significativo declínio nas crenças religiosas, segundo recente pesquisa Gallup, 71% dos americanos crêem em alguma forma de existência após a morte.[1] "Mesmo muitos que não reivindicam crença religiosa esperam que a vida prossiga além da morte: 46% crêem no céu e 34%, no inferno".[2]

Os elaborados arranjos funerários que têm a intenção de preservar os remanescentes corpóreos dos falecidos refletem a crença consciente ou subconsciente na vida após a morte. No mundo antigo, proviam-se alimentos, bebidas, utensílios para refeições e roupas aos mortos para a vida por vir. Até mesmo escravos e animais às vezes eram sepultados com os cadáveres para prover-lhes as necessárias conveniências na próxima vida.

Hoje os rituais mortuários são diferentes, embora ainda revelem uma crença consciente e subconsciente na vida após a morte. O cadáver é embalsamado e hermeticamente selado num caixão de metal galvanizado para retardar a decomposição. É vestido nas mais finas roupas e colocado sob véus do mais fino cetim

e sobre almofadas suaves. É enviado em seu caminho acompanhado com artigos a que tinha apego nesta vida, tais como anéis e fotos de família. De maneira sagrada e silenciosa é enterrado em um cemitério, ornamentado por flores, pórticos e guardas. Assim os mortos são submetidos ao "perpétuo cuidado" do Senhor num cemitério mantido profissionalmente e bem-cuidado, onde nenhuma criança brinca e nenhum visitante os perturba.

A preocupação das pessoas em enviar os seus amados falecidos para o mundo dos mortos com dignidade e elegância revela um desejo de assegurar o seu conforto na vida do além. Mas, existe vida após a morte? Estão os mortos conscientes ou inconscientes? Se estiverem conscientes, são capazes de se comunicar com os vivos? Estão desfrutando as bênçãos do paraíso ou os tormentos do inferno?

No capítulo 4, notamos que a crença na vida do além é promovida hoje mediante a polida imagem de médiuns e paranormais que alegam poder colocar os vivos em contato com os espíritos de seus queridos mortos. Na verdade, essa comunicação é uma sofisticada pesquisa "científica" das experiências de quase-morte, e a popular canalização da Nova Era com os espíritos do passado. A despeito das renovadas tentativas de comprovar a existência consciente no além-túmulo, descobrimos que a Bíblia claramente define a morte como o cessar da vida para a pessoa integral, corpo e alma.

Objetivos deste capítulo

Este capítulo prossegue com nossa investigação da natureza da morte focalizando a condição dos mortos durante o período entre a morte e a ressurreição. Esse período é comumente conhecido como "estado intermediário". A questão fundamental que procuramos responder neste capítulo é: acaso os mortos dormem num estado inconsciente até a manhã da ressurreição? Ou as almas dos salvos estão experimentando as bem-aventuranças do paraíso, enquanto as dos perdidos se revolvem sob os tormentos do inferno?

Este capítulo está dividido em duas partes. A primeira parte examina o ensino do Antigo Testamento a respeito do estado dos mortos. O estudo focaliza especialmente o significado e emprego da palavra *sheol*, comumente usada no Antigo Testamento para designar o lugar de descanso dos mortos. Aprenderemos que, ao contrário de crenças prevalecentes, nenhuma das referências sugere que *sheol* seja o lugar de punição dos perdidos (inferno) ou o lugar de existência consciente para as almas ou espíritos dos mortos. No Antigo Testamento, *sheol* é depósito subterrâneo dos mortos. Não há almas imateriais ou imortais no *sheol*, simplesmente porque a alma não sobrevive à morte do corpo.

A segunda parte investiga o ensino neotestamentário concernente ao estado dos mortos. O estudo considera primeiro as onze referências ao *hades*, termo grego

equivalente ao hebraico *sheol*. Veremos que *hades* é usado – à semelhança de *sheol* no Antigo Testamento – para denotar a sepultura ou o reino dos mortos, e não o lugar de punição dos ímpios.

A seguir examinaremos as cinco passagens comumente citadas em apoio à crença na existência consciente da alma após a morte (Lc 16:19-31; 23:42, 43; Fp 1:23; 2Co 5:1-10; Ap 6:9-11). Nenhum desses textos contradiz o ensino bíblico global sobre o estado inconsciente dos mortos durante o período intermediário.

O ESTADO DOS MORTOS NO ANTIGO TESTAMENTO

Um desafio mais intenso à conclusão do capítulo 4 (de que a morte na Bíblia é a cessação da vida para a pessoa integral) deriva de interpretações sem fundamento dadas a duas palavras usadas na Bíblia para descrever o lugar de habitação dos mortos. As duas palavras são *sheol*, no Antigo Testamento, e *hades*, no Novo Testamento. Elas freqüentemente são interpretadas para representar o lugar onde almas desincorporadas continuam a existir após a morte e o lugar de punição dos ímpios (inferno). Sendo assim, é imperativo que estudemos o significado e emprego bíblico desses dois termos.

TRADUÇÕES E INTERPRETAÇÕES DE *SHEOL*

A palavra hebraica *sheol* ocorre 65 vezes no Antigo Testamento e é traduzida variadamente como "sepultura", "inferno", "abismo" ou "morte". Essas traduções variadas tornam difícil para o leitor do texto em português entender o significado básico de *sheol*. Por exemplo, A *King James Version* (VKJ) traduz *sheol* como "sepultura" 31 vezes, "inferno" 31 vezes, e "abismo" três vezes. Isso quer dizer que o leitor da VKJ muitas vezes é levado a crer que o Antigo Testamento ensina a existência do inferno onde os ímpios são atormentados por seus pecados.

Por exemplo, na VKJ do Salmo 16:10 se lê: "Pois não deixarás a minha alma no inferno". Um leitor desinformado presumirá que o texto quer dizer: "Pois não deixarás a minha alma ser atormentada no inferno". Tal leitura é uma óbvia má compreensão do texto, que simplesmente diz, como se percebe pela versão Almeida Revista e Atualizada no Brasil: "Pois não deixarás a minha alma na morte". O salmista aqui expressa a confiança de que Deus não o abandonaria na sepultura. De fato, deste mesmo modo o texto é aplicado em Atos 2:27 a Cristo, que não foi deixado na sepultura pelo Pai. O texto nada tem a dizer sobre inferno.

Para evitar essas interpretações confusas, as versões bíblicas em inglês *Revised Standard Version* e *The New American Standard Bible* simplesmente transliteram o

termo hebraico com a grafia do inglês, *sheol*. A *The New International Version* geralmente a traduz como "sepultura" (ocasionalmente como "morte"), com uma nota de rodapé indicando "*sheol*". Essa tradução reflete com precisão o significado básico de *sheol* como sepultura ou, melhor ainda, o reino coletivo dos mortos.

Diferentes traduções com freqüência refletem as diferentes convicções teológicas dos tradutores. Por exemplo, os tradutores da VKJ criam que por ocasião da morte os justos vão para o céu e os ímpios para o inferno. Por conseqüência, traduziram *sheol* por "sepultura" quando referindo-se aos justos, cujos corpos descansavam nas sepulturas, e "inferno" quando referindo-se aos ímpios, cujas almas supostamente estão sendo atormentadas no inferno. Uma metodologia semelhante foi adotada pelo erudito em Antigo Testamento Alexander Heidel[3], que recebeu críticas por arbitrariamente manipular os dados bíblicos[4].

Vários autores evangélicos concordam com o ponto de vista dos tradutores da VKJ e definem *sheol* como a habitação da alma, em comparação com a sepultura, que é o lugar de habitação do corpo. Em seu livro *Death and the Afterlife* [A morte e a vida do além], Robert Morey explicitamente declara que "a palavra hebraica *sheol* é encontrada 66 vezes no Antigo Testamento. Embora o Antigo Testamento coerentemente se refira ao corpo como indo para a sepultura, sempre se refere à alma ou espírito do homem como indo para o *sheol*"[5]. Para apoiar tal asserção, Morey cita o erudito da Princeton B. B. Warfield, que escreveu: "Israel, desde o princípio de sua história registrada, abrigava as mais estabelecidas convicções da persistência da alma após a morte... O corpo é depositado na sepultura e a alma parte para o *sheol*"[6].

Outro erudito citado por Morey é George Eldon Ladd, que escreve no *The New Bible Dictionary* [Novo Dicionário da Bíblia]: "No Antigo Testamento, o homem não cessa de existir na morte, mas sua alma desce ao *sheol*."[7] O mesmo ponto de vista é expresso por J. Thomson, que escreve com referência à morte no Antigo Testamento:

> Por ocasião da morte, o corpo permanecia sobre a terra; *nephesh* [a alma] passava para o *sheol*; mas o fôlego, espírito, ou *ruach*, retornava para Deus, não para o *sheol*. Mas no *sheol*, um lugar de trevas, silêncio, e esquecimento, a vida era angustiosa e sombria.[8]

Baseado em testemunhos como esses Morey conclui:

> A moderna erudição entende que a palavra *sheol* refere-se ao lugar onde a alma ou espírito do homem vai por ocasião da morte. Nenhuma fonte da literatura lexicográfica define *sheol* como tendo referência à sepultura ou a uma passagem para a não-existência.[9]

Alguns eruditos propõem uma visão modificada sustentando que *sheol* é exclusivamente o lugar de punição dos ímpios e tem "o mesmo significado do moderno inferno"[10].

Essas interpretações de *sheol* como lugar de habitação das almas (antes que o lugar de descanso do corpo na sepultura) ou o lugar de punição para os ímpios, conhecido como inferno, não se sustenta à luz do emprego bíblico de *sheol*. Este fato é reconhecido mesmo por John W. Cooper, que produziu o que talvez seja a tentativa mais erudita de salvar o tradicional ponto de vista holístico da natureza humana do maciço ataque da erudição moderna contra o mesmo. Cooper declara:

> Talvez o mais interessante a ser notado pelo cristão tradicional é o fato de que ele [o termo *sheol*] é o lugar de repouso dos mortos, independentemente de sua religião durante a vida. *Sheol* não é o 'inferno' ao qual os ímpios são condenados e do qual os fiéis do Senhor são poupados em glória. Embora o Antigo Testamento contenha poucos indícios de que mesmo na morte o Senhor resguarda e comunga com os seus fiéis, como veremos, não há dúvida de que se imaginava os crentes e os descrentes todos indo para o *sheol* quando morrem.[11]

O *The Interpreter's Dictionary of the Bible* [Dicionário da Bíblia do Intérprete], de uma linha liberal, declara ainda mais enfaticamente que "em parte alguma no Antigo Testamento a habitação dos mortos é considerada um lugar de punição ou tormento. O conceito de um 'inferno' de tormento desenvolveu-se em Israel somente no período helenístico."[12]

A tentativa de Morey e outros de diferenciar *sheol* (morada da alma) da sepultura (lugar de repouso do corpo) tem por base a visão dualística da natureza humana, que é estranha à Bíblia. Em seu estudo clássico sobre *Israel: Its Life and Culture* [Israel: sua vida e cultura], Johannes Pedersen declara objetivamente: "*Sheol* é a conjugação em que todas as sepulturas se fundem;... Onde há sepultura, há *sheol*, e onde há *sheol*, há sepultura."[13] Pedersen explica com grande empenho que *sheol* é o reino coletivo dos mortos para onde todos os falecidos vão, sejam sepultados ou insepultos.

Em sua dissertação doutoral sobre "*Sheol* no Antigo Testamento", Ralph Walter Doermann chega à mesma conclusão. Ele escreve:

> Os mortos eram concebidos como estando no *sheol* e na sepultura ao mesmo tempo, contudo não em dois lugares diferentes. Todos os falecidos, por estarem sujeitos às mesmas condições, eram tidos como jazendo no mesmo reino.[14]

Esta conclusão torna-se evidente por si mesma quando examinamos alguns empregos de *sheol*.

ETIMOLOGIA E LOCALIZAÇÃO DE *SHEOL*

A etimologia de *sheol* é incerta. As derivações mais freqüentemente mencionadas são de sentidos originais de "indagar", "inquirir" e "sepultar-se".[15] Doermann propõe uma derivação da raiz *shilah*, que tem o sentido primário de "estar

quieto", "à vontade". Ele conclui que "se uma ligação entre *sheol* e *shilah* for viável, pareceria que o nome não está ligado com a localização do reino dos mortos, mas com o caráter de seus ocupantes, que permanece primariamente 'em repouso'".[16] A diferença entre as duas palavras é relativa. Mais importante é o fato de que *sheol* denota um lugar onde os mortos estão em repouso.

Sheol se localiza profundamente abaixo da superfície da Terra, porque é freqüentemente mencionado em ligação com o céu para denotar os limites mais extremos do universo. *Sheol* é o lugar mais profundo no universo, assim como o céu é o mais elevado. Amós descreve a inescapável ira de Deus nestes termos: "Ainda que desçam ao mais profundo abismo [*sheol*], a minha mão os tirará de lá; se subirem ao céu, de lá os farei descer. Se se esconderem no cume do Carmelo, de lá buscá-los-ei" (Amós 9:2, 3). Semelhantemente, o salmista exclama: "Para onde me ausentarei do teu Espírito? Para onde fugirei da tua face? Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha cama no mais profundo abismo [*sheol*], lá estás também" (Sl 139:7, 8; cf. Jó 11:7-9).

Situando-se acima da Terra, os mortos atingem o *sheol* por "descer", um eufemismo para ser sepultado na terra. Assim, quando Jacó foi informado da morte de seu filho José, declarou: "Descerei a meu filho até à sepultura [*sheol*]". Talvez o mais claro exemplo da localização do *sheol* abaixo da terra seja o relato da punição de Coré, Datã e Abirão, que haviam se rebelado contra a autoridade de Moisés. "A terra debaixo deles se fendeu, abriu a sua boca, e os tragou com as suas casas, como também a todos os homens que pertenciam a Coré, e a todos os seus bens. Eles e todos os que lhes pertenciam desceram vivos ao abismo [*sheol*]; a terra os cobriu, e pereceram do meio da congregação" (Nm 16:31-33). Este episódio claramente revela que a pessoa inteira, não somente a alma, desce ao *sheol*, ao reino dos mortos.

Características do sheol

As características do *sheol* são essencialmente as do reino dos mortos ou sepultura. Em numerosas passagens, *sheol* é achado em paralelismo com a palavra hebraica *bor*, que denota "um abismo" ou qualquer tipo de buraco subterrâneo, tal como uma sepultura. Por exemplo, o salmista escreve: "Pois a minha alma está farta de males e a minha vida já se abeira da morte [*sheol*]. Sou contado como os que baixam à cova [*bor*]" (Sl 88: 3, 4).[17] Aqui o paralelismo identifica o *sheol* com a cova, ou seja, o lugar de sepultamento dos mortos.

Várias vezes *sheol* aparece junto com *abaddon*, que significa "destruição" ou "ruína".[18] *Abaddon* aparece em paralelismo com a sepultura: "Acaso nas trevas se manifestam as tuas maravilhas? E a tua justiça na terra do esquecimento [*abaddon*]?" (Sl 88:12); e com *sheol*: "O além [*sheol*] está desnudado perante Ele, e não há coberta para o abismo [*abbadon*]" (Jó 26:6; cf. Pv 15:11); "O além [*sheol*]

e o abismo [*abaddon*] estão descobertos perante o Senhor" (Pv 15:11; cf. 27:20). O fato de *sheol* estar associado com *abaddon*, o local de destruição, mostra que o reino dos mortos era visto como lugar de destruição, e não como lugar de eterno sofrimento para os ímpios.

Sheol é também caracterizado como "a terra das trevas e da sombra da morte" (Jó 10:21), onde os mortos nunca vêem a luz novamente (Sl 49:20; 88:13). É também "a terra do silêncio" (Sl 94:17; cf. 115:17) e a terra do não-retorno: "Tal como a nuvem se desfaz e passa, aquele que desce à sepultura [*sheol*] jamais tornará a subir. Nunca mais tornará a sua casa, nem o lugar onde habita o conhecerá jamais" (Jó 7:10).

SHEOL E O REINO DOS MORTOS

Todas as características acima de *sheol* descrevem precisamente o reino dos mortos. A cova, o lugar de destruição, a terra da escuridão, a terra do silêncio, a terra do não-retorno são todas expressões descritivas do reino dos mortos. Além disso, temos alguns exemplos em que *sheol* ocorre em paralelismo com morte e sepultura: "A morte os assalte, e vivos desçam à cova [*sheol*]; porque há maldade nas suas moradas, e no seu íntimo ["que desçam em terror à sua sepultura", VKJ] (Sl 55:15). Em virtude do paralelismo, *sheol* é identificado aqui com morte e sepultura.

Outro exemplo onde *sheol* é associado com sepultura se acha no Salmo 141:7: "Ainda que sejam espalhados os meus ossos à boca da sepultura [*sheol*], quando se lavra e sulca a terra." Aqui a boca do *sheol* é a abertura da sepultura onde os ossos são colocados.

As várias figuras empregadas para descrever *sheol* servem todas para demonstrar que não é o local dos espíritos que partiram, mas *o reino dos mortos*. Anthony Hoekema, um erudito calvinista, chega essencialmente à mesma conclusão em seu livro *The Bible and the Future* [A Bíblia e o futuro]. Ele escreve:

> As várias figuras que são aplicadas a *sheol* podem todas ser entendidas como referindo-se ao reino dos mortos: *Sheol* é dito não ter barras (Jó 17:6), ser um lugar escuro e sombrio (Jó 17:13), ser um monstro de apetite insaciável (Pv 27:20; 30:15, 16; Is 5:14; Hb 2:5). Quando pensamos no *sheol* desse modo, devemos nos lembrar que tanto os salvos quanto os perdidos descem ao *sheol* na morte, uma vez que ambos entram no reino dos mortos.[19]

Em seu estudo clássico, *Anthropology of the Old Testament* [Antropologia do Antigo Testamento], Hans Walter Wolff faz notar que, contrariamente às religiões do antigo Oriente Médio, em que os mortos eram glorificados ou mesmo deificados, "no Antigo Testamento é impensável qualquer coisa semelhante. Geralmente, a referência sobre a descida ao *sheol* como o mundo dos mortos nada mais significa do que uma indicação de sepultamento ao fim da vida (Gn 42:38; 44:29,

31; Is 38:10, 17; Sl 9:15, 17; 16:10; 49:9, 15; 88:3-6, 11; Pv 1:12)".[20] Qualquer tentativa de transformar *sheol* no lugar de tormento dos ímpios ou na habitação dos espíritos/almas claramente contradiz a caracterização bíblica de *sheol* como o depósito subterrâneo dos mortos.

A CONDIÇÃO DOS MORTOS NO *SHEOL*

Uma vez que a morte é a cessação da vida e vitalidade, o estado dos mortos no *sheol* é descrito em termos antitéticos ao conceito de vida sobre a Terra. A vida significa vitalidade e atividade; a morte significa fraqueza e inatividade. Isso é verdadeiro para todos, justos e ímpios. "Tudo sucede igualmente a todos; o mesmo sucede ao justo e ao perverso; ao bom, ao puro e ao impuro" (Ec 9:2). Todos vão para o mesmo lugar, *sheol*, o reino dos mortos.

O sábio oferece uma descrição vívida da condição dos mortos no *sheol*: "No além [*sheol*] para onde tu vais, não há obra, nem projetos, nem conhecimento, nem sabedoria alguma" (Ec 9:10). É evidente que *sheol*, o reino dos mortos, é o lugar de não-existência inconsciente.

> Porque os vivos sabem que hão de morrer, mas os mortos não sabem coisa nenhuma, nem tampouco terão eles recompensa, porque a sua memória jaz no esquecimento. Amor, ódio e inveja para eles já pereceram; para sempre não têm eles mais parte em coisa alguma do que se faz debaixo do sol (Ec 9:5 e 6).

O principal argumento aqui é o de que a morte coloca um abrupto fim a toda atividade "debaixo do sol". E o que se segue à morte é o *sheol*, o reino dos mortos onde se dá um estado de inatividade, sem conhecimento ou consciência. Tal estado é mais bem descrito como "sono".

A frase "descansou com seus pais" (1Rs 1:21; 2:10; 11:43) reflete a idéia de que os mortos unem-se a seus predecessores no *sheol* num estado sonolento e inconsciente. A idéia de descanso ou sono no *sheol* é proeminente em Jó, que clama em meio a seu sofrimento: "Por que não morri eu na madre? Por que não expirei ao sair dela?... Porque já agora repousaria tranqüilo; dormiria, e então haveria para mim descanso... Ali os maus cessam de perturbar, e ali repousam os cansados" (Jó 3:11, 13, 17).

O descanso no *sheol* não é o descanso de almas desfrutando as bem-aventuranças do paraíso ou os tormentos do inferno, mas o descanso de corpos mortos dormindo em suas sepulturas poeirentas e cobertas de vermes.

> Mas se eu aguardo já a sepultura [*sheol*] por minha casa, se nas trevas estendo a minha cama; se ao sepulcro eu clamo: Tu és meu pai; e aos vermes: Vós sois minha mãe e minha irmã; onde está, pois, a esperança?... Ela descerá até às portas da morte [*sheol*], quando juntamente no pó teremos descanso? (Jó 17:13-16).

Os mortos dormem no *sheol* até o fim. "Assim o homem se deita, e não se levanta; enquanto existirem os céus não acordará, nem será despertado de seu sono" (Jó 14:12). "Enquanto existirem os céus" é provavelmente uma alusão à vinda do Senhor no fim dos tempos para ressuscitar os santos. Em todas as suas tribulações, Jó nunca renunciou sua esperança de ver o Senhor mesmo após a decadência de seu corpo.

> Porque eu sei que o meu Redentor vive, e por fim se levantará sobre a terra. Depois, revestido este meu corpo da minha pele, em minha carne verei a Deus. Vê-lo-ei por mim mesmo, os meus olhos o verão, e não outros; de saudade me desfalece o coração dentro em mim (Jó 19:25-27).

Em suma, a condição dos mortos no *sheol*, o reino dos mortos, é de inconsciência, inatividade, um descanso ou sono que prosseguirá até o dia da ressurreição. Nenhum dos textos que examinamos sugere que *sheol* é o lugar de punição dos perdidos (inferno) ou um lugar de existência consciente para as almas ou espíritos dos mortos. Não há almas no *sheol* simplesmente porque no Antigo Testamento a alma não sobrevive à morte do corpo. Como N. H. Snaith declara sem rebuços: "Um corpo morto, seja de homem, pássaro ou besta, é destituído de *nephesh* [alma]. No *sheol*, a habitação dos mortos, não há *nephesh* [alma]."[21]

A ODE ZOMBETEIRA AO REI DE BABILÔNIA

A conclusão a que chegamos com respeito a *sheol* como o reino inconsciente dos mortos é desafiada por aqueles que apelam a duas principais passagens que supostamente apóiam a noção de existência consciente no *sheol*. A primeira passagem é Isaías 14:4-11, que é uma ode zombeteira contra o rei de Babilônia. A segunda é Ezequiel 31 e 32, que contém uma lamentação parabólica sobre o Faraó do Egito. Com base nesses textos, Robert Morey conclui:

> Os que se acham no *Sheol* são descritos como conversando entre si e até fazendo julgamento moral sobre o estilo de vida dos recém-chegados (Is 14:9-20; 44:23; Ez 32:21). Assim, seriam entidades conscientes enquanto achando-se no *Sheol*."[22]

Em vista do valor de prova atribuído a estas passagens para existência consciente no *sheol*, precisamos brevemente examinar cada um delas.

O oráculo em Isaías 14 é um cântico de zombaria contra o rei de Babilônia, no qual as "sombras" dos mortos, sobretudo reis subjugados pelos exércitos conquistadores de Nabucodonosor, são personificados a fim de proferirem um mau destino para o tirânico rei. Quando o rei se une a eles no *sheol*, esses monarcas que haviam partido são retratados como "sombras-*rephaim*" (um termo

a ser examinado logo mais) que se erguem de tronos sombrios para zombar do derrocado tirano, dizendo: "Tu também como nós estás fraco? E és semelhante a nós? Derrubada está na cova a tua soberba, também o som de tua harpa; por baixo de ti uma cama de gusanos, e os vermes são a tua coberta" (Is 14:10, 11).

Aqui temos uma descrição em cores vivas do cadáver do rei na sepultura sendo comido por gusanos e vermes; não da alma desfrutando as bem-aventuranças do céu ou os tormentos do inferno. A linguagem do texto se ajusta ao retrato de corpos sepultados; não a de "espíritos que partiram". É evidente que se os reis fossem "espíritos que partiram", no *sheol* eles não estariam assentados sobre tronos.

Nessa impressionante parábola, mesmo os ciprestes e os cedros do Líbano são personificados (Is 14:8) e pronunciam um zombeteiro comentário contra o derrocado tirano. É evidente que todos os personagens desta parábola, tanto as árvores quanto os monarcas, são fictícios. Não servem para revelar a existência consciente no *sheol*, mas para predizer em linguagem impressionantemente realista o juízo de Deus sobre o opressor de Israel, e seu ignominioso destino final numa sepultura empoeirada, na companhia de vermes devoradores. Interpretar esta parábola como uma descrição literal da pós-vida é ignorar a natureza altamente simbólica da passagem, que tem apenas o objetivo de descrever a sorte final do tirano que a si mesmo exalta. No decurso desta pesquisa, vez após vez, tenho-me surpreendido com o fato de que até mesmo conceituados eruditos com freqüência ignoram um princípio hermenêutico fundamental de que linguagem da parábola, não pode e não deve ser interpretada literalmente.

LAMENTAÇÃO PARABÓLICA SOBRE O FARAÓ DO EGITO

Em Ezequiel 31 e 32 encontramos uma lamentação parabólica sobre o Faraó do Egito, muito semelhante àquela em Isaías sobre o rei de Babilônia. A mesma personificação da natureza é empregada para descrever a derrocada do Faraó do Egito pelo rei de Babilônia.

> No dia em que ele passou para o além [*sheol*], fiz eu que houvesse luto; por sua causa cobri a profundeza da terra, retive as suas correntes e as suas muitas águas se detiveram; cobri o Líbano de preto por causa dele, e todas as árvores do campo desfaleceram por causa dele (Ez 31:15).

O quadro é altamente figurado. Os vários regentes que nesta vida causaram grande terror agora jazem no *sheol*, estando "ao redor deles... os seus sepulcros" (Ez 36:26).

> E não se acharão com os valentes de outrora que, dentre os incircuncisos, caíram e desceram ao sepulcro [*sheol*] com as suas próprias armas de guerra e com a espada debaixo da cabeça; a iniqüidade ["os escudos", VKJ] deles está sobre os seus ossos (Ez 32:27).

Nessa linguagem figurada, os poderosos são retratados como sepultados no *sheol* com suas espadas como travesseiros sob suas cabeças, e seus escudos como cobertor sobre os seus ossos. Esta dificilmente seria uma descrição de almas desfrutando bem-aventuranças paradisíacas ou tormentos do inferno. É, antes, uma representação figurada da humilhação da sepultura que aguarda aqueles que abusam de seu poder nesta vida.

Em seu livro *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* [O inferno sob julgamento: em defesa da punição eterna] o erudito presbiteriano Robert A. Peterson reconhece que

> Isaías 14 e Ezequiel 31 e 32, capítulos tradicionalmente entendidos como referindo-se ao inferno, fazem mais sentido se os tomarmos falando da sepultura. Os quadros do rei de Babilônia com gusanos e vermes cobrindo-o (Is 14:11) e do faraó jazendo entre guerreiros caídos com suas espadas debaixo da cabeça (Ez 32:27) não falam de inferno, mas da humilhação da sepultura.[23]

Concluímos que *sheol* não é o lugar de punição para os ímpios ou habitação dos espíritos, mas o reino dos mortos – o silente, empoeirado e escuro lugar para onde Deus disse a Adão que ele e seus descendentes deveriam ir: "porque tu és pó e ao pó tornarás" (Gn 3:19).

OS HABITANTES DO *SHEOL*

Oito textos no Antigo Testamento referem-se aos habitantes do *sheol* como *rephaim*,[24] uma palavra geralmente traduzida por "sombras". Esta tradução é desorientadora porque deixa a impressão de que os habitantes do *sheol*, o reino dos mortos, são fantasmas ou espíritos desincorporados. De fato, os dualistas capitalizam sobre essa errônea tradução para argumentar pela existência de espíritos desincorporados ou almas no *sheol*. Por exemplo, Robert Morey afirma ousadamente:

> Por ocasião da morte o homem se torna um *rephaim*, isto é, um 'fantasma', 'sombra', ou 'espírito desincorporado' segundo Jó 26:5; Salmos 88:10; Provérbios 2:18; 9:18; 21:16; Isaías 14:9; 26:14, 19. Em vez de descrever o homem como passando à não-existência, o Antigo Testamento declara que o homem se torna um espírito desincorporado. O emprego da palavra *rephaim* irrefutavelmente estabelece esta verdade.[25]

Tal conclusão ousada tem por base pressupostos gratuitos que dificilmente podem ser suportados pelo emprego de *rephaim* nos textos citados.

A etimologia de *rephaim* é incerta. É geralmente derivada da raiz com o sentido de "afundar", "relaxar", assim significando "fraco", "flácido". Num artigo bem pesquisado sobre a derivação e significado de *rephaim*, publicado no *American*

Journal of Semitic Languages and Literature [Revista americana de línguas e literatura semíticas], Paul Haupt escreve:

> O termo hebraico *rephaim* denota aqueles que se "afundaram" para sua habitação invisível, descendo ao *Hades* tal como o sol desce para desaparecer numa morte feérica no ocidente; os *rephaim* são aqueles que 'afundaram', se desvaneceram, desapareceram, passaram além, partiram. A melhor tradução seria "os que partiram".[26]

A tradução de *rephaim* proposta por Haupt como "os que partiram" ou "os mortos" se ajusta bem ao emprego do termo nos oito textos onde a palavra ocorre. Examinemos brevemente cada um deles. Em Isaías 14:9, lemos que a descida até o *sheol* do rei de Babilônia causou sensação: "O além desde o profundo se turba por ti, para te sair ao encontro na tua chegada; ele por tua causa desperta as sombras [*rephaim*] e todos os príncipes da terra, e faz levantar dos seus tronos a todos os reis das nações" (Is 14:9). Aqui *rephaim* poderia ser traduzido por "os que partiram" ou "os mortos", uma vez que nos é dito que foram "despertados" para receberem o rei. A implicação é que estavam dormindo, um eufemismo comum na Bíblia para morte. Espíritos desincorporados não precisam ser "despertados" do sono. A zombaria "tu também como nós estás fraco?" (Is 14:10) não significa necessariamente "tornastes-te um espírito desincorporado como nós?". Mais provavelmente quer dizer "estás morto como nós?".

Este verso é comumente usado para definir o significado de *rephaim* como "sombras" fracas porque supõe-se apenas serem espíritos desincorporados. Mas sua fraqueza deriva do fato de que estão mortos, não desincorporados. No Antigo Testamento, os mortos estão fracos porque sua alma ou vitalidade se esvaiu. Como Johannes Pedersen concisamente declara: "O morto é uma alma destituída de força. Portanto, os mortos são chamados 'os fracos' – *rephaim*" (Is 14:10).[27]

REPHAIM E OS MORTOS

A ligação entre os mortos e *rephaim* é explícita em Isaías 26:14, onde o profeta contrasta o Deus eterno com os governantes terrenos, dizendo dos últimos: "Mortos não tornarão a viver, sombras [*rephaim*] não ressuscitam". O paralelismo sugere que os *rephaim* e os mortos são o mesmo. Ademais, declara o texto que os *rephaim* "não ressuscitam". A implicação é que esses *rephaim*, ou seja, os governantes ímpios mortos, não ressuscitarão para a vida.

Os *rephaim* são mencionados novamente no verso 19, onde o profeta fala da ressurreição do povo de Deus: "Os vossos mortos e também o meu cadáver viverão e ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó, porque o teu orvalho, ó Deus, será como o orvalho de vida, e a terra dará à luz os seus mortos [*rephaim*]". John Cooper emprega este texto para argumentar que os *rephaim* são os espíritos dos mortos que serão reunidos a seus corpos quando da ressurreição.[28] Cooper escreve:

> Altamente significativo para nossa pesquisa é o fato de que o termo para corpo morto no verso 14b e 19d é *rephaim*, a palavra empregada em Isaías 14 e por todo o Antigo Testamento para designar os habitantes do *Sheol*. Assim temos aqui um inequívoco elo entre a futura ressurreição corporal e os habitantes do mundo subterrâneo dos mortos. No grande dia do Senhor, os *rephaim* serão reunidos com seus corpos, reconstituídos do pó, e viverão como povo do Senhor novamente.[29]

Há três problemas de maior monta com esta interpretação categórica. Primeiro, ignora que o texto hebraico é problemático, como indicado pelas traduções conflitantes. Cooper emprega a tradução *New International Version*, em inglês, que traz: "A terra dará à luz os seus mortos [*rephaim*]" (diga-se, de passagem "dar à luz" aos *rephaim* dificilmente favorece a noção de que estes são espíritos vivos, conscientes, desincorporados). Ademais, outras traduções oferecem uma linguagem diferente. Por exemplo, a VKJ diz: "A terra lançará de si os mortos [*rephaim*]." O lançamento dos mortos da terra dificilmente sugere a reunificação de espíritos desincorporados com seus corpos ressurretos. A *Revised Standard Version* diz: "Na terra das sombras [*rephaim*] permitirás que caia." A queda do orvalho sobre os *rephaim* dificilmente pode ser entendida como representando os espíritos sendo reunidos aos seus corpos.

Em segundo lugar, mesmo que os versos se refiram à ressurreição dos *rephaim* por virtude do paralelismo com os mortos que "viverão", não há qualquer indicação em toda a passagem de que os *rephaim* sejam espíritos desincorporados que se juntarão a seus corpos por ocasião da ressurreição. Em parte alguma a Bíblia fala da ressurreição como a reunificação do corpo ao espírito ou alma. Esse cenário deriva do dualismo platônico, não do holismo bíblico. Na Bíblia, a ressurreição, como apresentada no capítulo 7, é a restauração à vida da pessoa integral, corpo e alma.

Em terceiro lugar, o paralelismo estrutural do verso onde os "mortos", os "moradores do pó" e os *rephaim* são empregados como sinônimo sugere que os três são essencialmente os mesmos, ou seja, os mortos. Assim, os *rephaim* são os mortos que habitam no pó, não espíritos desincorporados que flutuam no mundo subterrâneo.

O mesmo paralelismo entre a morte e *rephaim* ocorre no Salmo 88:10: "Mostrarás tu prodígios aos mortos, ou os finados [*rephaim*] se levantarão para te louvar?" Aqui os *rephaim* são dispostos em paralelo com os mortos e declarados como incapazes de louvar a Deus. Por quê? Simplesmente porque "os mortos não louvam ao Senhor, nem os que descem à região do silêncio" (Sl 115:17). O paralelismo entre morte e *rephaim* ocorre novamente em Provérbios 2:18 e 9:18. Falando da prostituta, o sábio declara: "Porque a sua casa se inclina para a morte, e as suas veredas para o reino das sombras da morte [*rephaim*]" (Pv 2:18). É evidente que a casa da prostituta não leva ao mundo dos espíritos, mas à morte, como indicado pelo paralelismo.

Por fim, Jó 26:5 personifica o *rephaim* dizendo que perante Deus "as almas dos mortos [*rephaim*] tremem debaixo das águas com seus habitantes". Aqui estamos tratando com linguagem altamente simbólica, na qual tanto os vivos quanto os mortos tremem perante Deus. Isto também se evidencia do verso seguinte, que declara: "O além está desnudo perante ele, e não há coberta para o abismo" [*abbadon*, "destruição", VKJ). O propósito de todas essas imagens é apenas transmitir a idéia de que nenhuma criatura viva ou morta pode escapar da onipresença e onipotência de Deus.

À luz da análise precedente podemos concluir com Basil Atkinson que

> nada há em qualquer das ocorrências que nos obrigue a colocar o sentido de 'sombras' sobre a palavra [*rephaim*], e parece irrazoável forçá-la nesse sentido, em face do testemunho combinado e coerente do restante das Escrituras.[30]

A médium de Endor

A discussão precedente de *sheol* propicia um pano de fundo adequado para discutir a única descrição a ser encontrada na Bíblia de comunicação com um espírito no *sheol*. Em suma, esta é a história: Quando Saul deixou de receber guia para o futuro da parte de Deus mediante os canais de sonhos, Urim e os profetas (1Sm 28:6), ele buscou em desespero uma mulher médium em Endor para que lhe chamasse o espírito do falecido Samuel (1Sm 28:7).

Disfarçando-se para evitar ser reconhecido, Saul foi até a mulher à noite e lhe pediu para fazer surgir diante dele o falecido profeta a fim de obter deste as informações que lhe interessavam (1Sm 28:8). Quando ela hesitou, com base na proibição real contra necromancia (1Sm 28:3), Saul jurou que nenhum mal lhe aconteceria e insistiu para que ela fizesse subir a Samuel (1Sm 28: 9, 10). Ela obedeceu e disse a Saul: "Vejo um deus [*elohim*] que sobe da terra" (1Sm 28:13). Ela descreveu a Saul o que vira, ou seja, um homem idoso "envolto numa capa" (1Sm 28:14).

Pela descrição da médium Saul concluiu tratar-se de Samuel e desejou perguntar-lhe o que devia fazer diante da derrota que se descortinava à frente dos filisteus. O espírito, personificando Samuel, primeiro repreendeu Saul por perturbá-lo quando o Senhor havia abandonado o rei. Então profetizou contra Saul como sendo da parte do Senhor. Sombriamente, o espírito predisse o destino de Saul: "amanhã tu e teus filhos estareis comigo" (1Sm 28:19; 1Cr 10:13-14). Então o espírito retornou para onde estava antes.

A importância do relato

Os dualistas julgam encontrar neste relato uma das mais claras provas bíblicas de sobrevivência da alma na morte. John Cooper, por exemplo, extrai desta história quatro principais conclusões a respeito da perspectiva veterotestamentária do estado dos mortos. Ele escreve:

> Primeiramente, é claro que há continuidade de identidade pessoal entre os vivos e os mortos. Em outras palavras, o falecido Samuel é ainda Samuel, não algo ou alguém outro... Em segundo lugar, conquanto esta seja uma ocorrência altamente incomum, Samuel, não obstante, é um típico residente do *Sheol*. Pois ele espera que Saul e seus filhos unam-se a ele... Em terceiro lugar, embora deixe implícito que estava descansando, era-lhe possível "despertar" e empenhar-se numa sucessão de atos de comunicação consciente... Em quarto lugar, Samuel é um "fantasma" ou "sombra", não uma alma platônica ou mente cartesiana... Seu corpo fora sepultado em Ramá (1Sm 28:3), contudo ele estava no *Sheol* e apareceu em Endor em forma corpórea.[31]

Dentro do mesmo raciocínio, Robert Morey sustenta que esta história revela que "Israel cria em consciência após a vida. Embora fossem proibidos de participar de sessões espíritas, não criam que o homem se extinguia no evento da morte".[32]

Essas tentativas de utilizar a aparição "fantasmagórica" de "Samuel" à disposição de uma médium para provar a existência consciente de almas desincorporadas após a morte ignora cinco importantes considerações. Primeiramente, passa por alto o ensino bíblico quanto à natureza do homem e da morte, segundo já examinamos pormenorizadamente. A perspectiva holística bíblica da natureza humana prevê a cessação da vida para a pessoa inteira na morte e, assim, desfaz a existência consciente de almas desincorporadas.

Em segundo lugar, ignora a solene advertência contra consultar "espíritos familiares" (Lv 19:31; Is 8:19), uma transgressão que era punida com morte (Lv 20:6, 27). De fato, o próprio Saul morreu "por causa da sua transgressão cometida contra o Senhor,... e [porque] consultara uma necromante, e não ao Senhor" (1Cr 10: 13, 14). A razão pela qual a pena de morte era infligida por consultar "espíritos familiares" é que esses eram "espíritos malignos", ou anjos caídos personificando os mortos. Tal prática finalmente conduziria o povo a adorar ao diabo, em vez de a Deus.

O Senhor dificilmente poderia ter prescrito a pena de morte por comunicação com espíritos de entes queridos falecidos se tais espíritos existissem e se tal forma de comunicação fosse possível. Não há razão moral para Deus pôr fora da lei o desejo humano de comunicar-se com queridos mortos, sob a dor da perda. O problema é que tal comunicação é impossível, em vista de que os mortos estão inconscientes e não se comunicam com os vivos. Qualquer comunicação que ocorra não é com o espírito dos mortos, mas com espíritos malignos. Isto é sugerido também pela declaração da médium: "Vejo um deus [*elohim*] que sobe da terra" (1Sm 28:13). A palavra *elohim*, no plural, é empregada na Bíblia não somente para o verdadeiro Deus, mas também para os falsos deuses (Gn 35:2; Êx 12:12; 20:3). O que a médium viu foi um falso deus ou espírito maligno personificando a Samuel.

Em terceiro lugar, tal interpretação presume que o Senhor falaria a Saul por um médium, prática que Ele havia proibido sob pena de morte, após ter recusado comunicar-se com Saul por meios legítimos (1Sm 28:6). Uma comunicação de

Samuel, falando como um profeta, indiretamente seria uma comunicação da parte de Deus. Contudo a Bíblia declara expressamente que o Senhor recusara comunicar-Se com Saul (1Sm 28:6).

Em quarto lugar, ignora a fantástica dificuldade de supor que um espírito dentre os mortos pudesse aparecer como "um ancião... envolto numa capa" (1Sm 28:14). Se os espíritos dos mortos fossem almas desincorporadas, obviamente não precisariam estar envoltos em roupas.

Em quinto lugar, ignora as implicações da negra predição: "Amanhã tu e teus filhos estareis comigo" (1Sm 28:19). Onde teria lugar esse encontro entre o rei e o simulador de Samuel? Seria no *sheol*, como Cooper sugere? Se fosse verdade, significaria que os profetas de Deus e reis apóstatas compartilham a mesma habitação após a morte! Isso contraria a crença popular de que por ocasião da morte os salvos sobem para o céu e os perdidos descem para o *sheol*-inferno. Ademais, se Samuel tivesse estado no céu, o espírito personificado de Samuel teria dito: "Por que me fizeste descer?" Mas ele disse: "Por que me inquietaste, fazendo-me subir?" (1Sm 28:15). Teria o local dos salvos mudado no decurso do tempo, do céu acima da terra para o *sheol* embaixo da terra?

Reflexões semelhantes a estas nos dão razão para crer que a sessão ocorrida em Endor não apóia em qualquer forma a noção de existência consciente para almas desincorporadas após a morte. É evidente que não foi o espírito de Samuel que se comunicou com Saul. Mais provavelmente, foi um demônio personificando o falecido Samuel, como se dá em muitas sessões espíritas modernas.

As Escrituras revelam que Satanás e seus anjos têm a habilidade de mudar sua aparência e comunicar-se com os seres humanos (ver Mt 4:1-12; 2Co 11:13,14). O relato da aparição fantasmagórica de Samuel em Endor nos fala muito pouco sobre a existência consciente após a morte, mas revela bastante sobre os sutis enganos de Satanás. Mostra-nos que Satanás tem tido muito êxito em promover a mentira: "É certo que não morrereis", empregando meios sofisticados tais como a personificação dos mortos por seus espíritos malignos.

Por último, temos o argumento profético (Dt 18:22). As profecias devem ser julgadas (1Co 14:29) e essas do pseudo-Samuel não resistem ao exame. São ambíguas e imprecisas, justamente como as dos oráculos sibilinos e délficos. Vejamos:

a) Saul não foi entregue nas mãos dos filisteus (28:19); a profecia, de estilo sibilino, sugeria que Saul viria a ser supliciado pelos filisteus. Mas o fato é que Saul se suicidou (31:4), e veio parar nas mãos dos homens de Jabes-Gileade (31:11-13). Saul apenas passou pelas mãos dos filisteus. Infelizmente o pseudo Samuel não podia prever esse detalhe.

b) Não morreram todos os filhos de Saul (28:19), como insinua essa outra profecia obscura. Ficaram vivos pelo menos três de seus filhos: Isbosete (2Sm 2:8-10), Armoni e Mefibosete (2Sm 21:8).

CONCLUSÃO

Nosso estudo da palavra hebraica para "o reino dos mortos-*sheol*" mostra que nenhum dos textos que examinamos sugere que o *sheol* seja o lugar de punição dos perdidos (inferno) ou um lugar de existência consciente para as almas ou espíritos dos mortos. O reino dos mortos é um lugar de inconsciência, inatividade e sono que prossegue até o dia da ressurreição.

Semelhantemente, a palavra *rephaim*, geralmente traduzida por "fraco" ou "sombras", não denota espíritos desincorporados que flutuam no mundo do além, mas os mortos que habitam no pó. Descobrimos que os mortos são chamados "os fracos-*rephaim*" (Is 14:10) porque estão destituídos de força. A história da aparição "fantasmagórica" de Samuel em Endor nos fala muito pouco sobre existência consciente após a morte, porque o que a médium viu foi um falso deus (*elohim* – um deus – 1Sm 28:13) ou espírito maligno personificando Samuel, não a alma do profeta.

O ESTADO DOS MORTOS NO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento fala bem pouco sobre o estado dos mortos durante o período intermediário entre o adormecer e o despertar no dia da ressurreição. Temos de concordar com G. C. Berkouwer ao dizer que o que o Novo Testamento nos fala a respeito do estado intermediário não é mais do que um sussurro.[33] A preocupação primária do Novo Testamento é com os eventos que assinalam a transição desta era para a era por vir: o retorno de Cristo e a ressurreição dos mortos.

Nossa principal fonte de informação para a visão neotestamentária do estado dos mortos são as 11 referências ao *hades* (que é o equivalente grego para o hebraico *sheol*) e cinco passagens comumente citadas em apoio à crença na existência consciente da alma após a morte. As cinco passagens são: (1) Lc 16:19-31, onde encontramos a parábola do homem rico e Lázaro; (2) Lc 23:42,43, que relata a conversação entre Jesus e o ladrão sobre a cruz; (3) Filipenses 1:23, onde Paulo fala de seu "desejo de partir e estar com Cristo"; (4) 2 Coríntios 5:1-10, com o emprego por Paulo da imagem dos tabernáculos terreno/celestial e das condições de despido/vestido para expressar o seu desejo de "deixar o corpo e habitar com o Senhor" (2Co 5:8); e (5) Apocalipse 6:9-11, que menciona as almas dos mártires debaixo do altar clamando a Deus para vingar o seu sangue. Prosseguimos examinando cada um dos pontos acima na ordem dada.

O SENTIDO E NATUREZA DO HADES

A palavra grega *hades* entrou no uso bíblico quando os tradutores da Septuaginta a escolheram para traduzir o termo hebraico *sheol*. O problema é que *hades* era

utilizado no mundo grego de uma maneira muitíssimo diferente de *sheol*. Enquanto *sheol* no Antigo Testamento é o reino dos mortos, onde, como temos visto, os que morreram estão num estado de inconsciência, *hades* na mitologia grega é o mundo subterrâneo, onde as almas conscientes dos mortos estão divididas em duas regiões principais, uma sendo um local de tormento, e a outra de bem-aventurança.

Edward Fudge oferece esta descrição concisa da concepção grega de *hades*:

> Na mitologia grega *hades* era o deus do mundo subterrâneo, e daí o próprio nome do mundo do nada. Charon transportava as almas dos mortos ao longo dos rios Styx e Aqueron para as suas moradas, onde o cão de guarda Cérbero vigiava o portão de modo a que ninguém escapasse. O mito pagão continha todos os elementos da escatologia medieval: havia o agradável Elíseos, o sombrio e miserável Tártaro, e mesmo as Planícies de Asfodel, onde as almas que não se ajustavam a nenhum dos lugares acima podiam vaguear. Reinando junto ao deus estava sua rainha Proserpina (ou Perséfone), a quem ele havia violentado no mundo acima.[34]

Durante o período intertestamentário, essa concepção grega de *hades* influenciou os judeus helenistas a adotarem a crença na imortalidade da alma e a idéia de uma separação espacial no mundo subterrâneo entre os justos e os injustos. As almas dos justos seguiam imediatamente após a morte para a felicidade celestial, para ali aguardar a ressurreição, enquanto as almas dos ímpios iam para um lugar de tormento no *hades*.[35] A aceitação popular desse cenário reflete-se na parábola do homem rico e Lázaro a ser examinada dentro em breve.

Esta visão do *hades* como um lugar de tormento para os ímpios por fim se introduziu na igreja cristã e influenciou até os tradutores bíblicos. É digno de nota que a palavra *hades*, que ocorre 11 vezes no Novo Testamento, é traduzida 10 vezes na VKJ como "inferno"[36] e uma vez como "sepultura".[37] A RSV translitera a palavra como *hades*. A tradução de *hades* como "inferno" é inexata e desorientadora, porque, com exceção de Lucas 16:23, o termo se refere à sepultura ou reino dos mortos, e não a um lugar de punição. O último é designado como *geena*, um termo que também ocorre 11 vezes no Novo Testamento[38] e é corretamente traduzido como "inferno", uma vez que se refere ao lago de fogo, o destino final dos perdidos. *Hades*, por outro lado, é empregado no Novo Testamento como o equivalente de *sheol*, o reino dos mortos, ou a sepultura.

JESUS E O HADES

Nos evangelhos, Jesus se refere ao *hades* três vezes. O primeiro emprego de *hades* encontra-se em Mateus 11:23, onde Jesus repreende Cafarnaum declarando: "Tu, Cafarnaum, elevar-te-ás, porventura, até ao céu? Descerás até ao inferno?" (cf. Lc 10:15). Aqui *hades*, à semelhança de *sheol* no Antigo Testamento

(Amós 9:2, 3; Jó 11:7-9) denota o lugar mais profundo no universo, assim como o céu é o mais elevado. Isso significa que Cafarnaum será humilhada por ser trazida ao reino dos mortos, o lugar mais profundo do universo.

O segundo emprego de *hades* no ensino de Jesus ocorre na parábola do homem rico e Lázaro (Lc 16:23). Iremos dedicar-nos a ela logo adiante. O terceiro emprego acha-se em Mateus 16:18, onde Jesus expressa sua confiança de que "as portas do inferno não prevalecerão" contra sua igreja. O sentido da frase "as portas do inferno" é esclarecido pelo emprego da mesma expressão no Antigo Testamento e na literatura judaica (3 Macabeus 5:51; Sabedoria 16:13) como sinônimo para morte. Por exemplo, Jó indaga retoricamente: "Porventura te foram reveladas as portas da morte, ou viste essas portas da região tenebrosa?" (Jó 38:17; cf. Isa. 38:18). O mundo subterrâneo foi retratado como bloqueado por rochedos, onde os mortos estavam retidos. Destarte, o que Jesus quis dizer por "portas do inferno" é que a morte não prevalecerá contra sua igreja, obviamente porque Ele obteve a vitória sobre a morte.

À semelhança de todos os mortos, Jesus foi para o *hades*, ou seja, para a sepultura, mas dessemelhantemente do restante, Ele foi vitorioso sobre a morte. "Porque não deixarás a minha alma na morte [*hades*], nem permitirás que o Teu santo veja corrupção" (Atos 2:27; cf. 2:31). Aqui *hades* é a sepultura onde o corpo de Cristo repousou por somente três dias e, conseqüentemente, não "viu corrupção", o processo de decomposição que resulta de um prolongado internamento. Por causa de sua vitória sobre a morte, o *hades* – a sepultura – é um inimigo vencido. Assim, Paulo exclama: "Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte ["sepultura-*hades*", VKJ] o teu aguilhão?" (1Co 15:55). Aqui *hades* é corretamente traduzida como "sepultura", uma vez que faz paralelo com morte.

Cristo agora detém as chaves da "morte e do inferno [*hades*]" (Ap 1:18) e tem poder sobre a morte e a sepultura. Isso o capacita a abrir as sepulturas e chamar à vida eterna os santos por ocasião de sua vinda. Em todas estas passagens, *hades* coerentemente se associa à morte, porque é o lugar de repouso dos mortos, a sepultura. O mesmo é verdade em Apocalipse 6:8, onde o cavalo amarelo tem por cavaleiro um ser chamado "Morte, e o inferno [*hades*] o estava seguindo". A razão por que o *hades* segue a morte obviamente é porque o *hades*, como sepultura, recebe os mortos.

Ao final do milênio, "a morte e a sepultura" entregarão os seus mortos (Ap 20:13) e "a morte e o inferno [*hades*] foram lançados para dentro do lago do fogo" (Ap 20:14). Esses dois versos são significativos. Primeiramente, porque nos falam que finalmente o *hades* entregará seus mortos, o que indica novamente que o *hades* é o reino dos mortos. Em segundo lugar, eles nos informam que no fim, o próprio *hades* será lançado no lago do fogo. Por meio dessa vívida imagem, a Bíblia

nos reassegura que no fim, tanto a morte quanto a sepultura serão eliminadas. Esta será a morte da morte, ou, como o Apocalipse indica, "a segunda morte".

Esta breve pesquisa do emprego de *hades* no Novo Testamento claramente mostra que o seu sentido e uso é coerente com o de *sheol* no Antigo Testamento. Ambos os termos denotam a sepultura ou o reino dos mortos e não o local de punição dos impenitentes.[39]

A parábola do rico e Lázaro

O termo *hades* também ocorre na parábola do homem rico e Lázaro, mas com sentido diferente. Conquanto nas 10 referências à palavra *hades* examinadas o sentido seja o de sepultura ou o reino dos mortos, na parábola do rico e Lázaro denota o lugar de punição dos não-regenerados (Lc 16:23). A razão desse uso excepcional será explicada brevemente. Como é óbvio, os dualistas fazem grande uso desta parábola como suporte para a noção de existência consciente de almas desincorporadas durante o estado intermediário (Lc 16:19-31). Devido à importância atribuída a esta parábola, precisamos examiná-la atentamente.

Em primeiro lugar, consideremos os principais aspectos da história. Lázaro e o homem rico igualmente morrem. A situação deles na vida agora se reverte após a morte. Pois quando Lázaro morreu, foi "levado pelos anjos para o seio de Abraão" (Lc 16:22), enquanto o homem rico foi levado para o *hades*, onde passou a ser torturado por terríveis chamas (Lc 16:23). Embora um grande abismo os separasse, o homem rico podia contemplar a Lázaro no seio de Abraão. Assim, ele pleiteou com Abraão para enviar Lázaro em duas missões. A primeira, nas palavras dele: "Pai Abraão... manda a Lázaro que molhe em água a ponta do dedo e me refresque a língua" (Lc 16:24); e, a segunda, advertir os membros de sua família a que se arrependessem para que não experimentassem a mesma punição. Abraão negou ambos os pedidos por duas razões. A primeira é que havia um grande abismo impossível de ser transposto por Lázaro para ajudá-lo (Lc 16:26); a segunda é que se os membros de sua família "não ouvem a Moisés e aos profetas, tampouco se deixarão persuadir" (Lc 16:31).

Antes de analisarmos a parábola, precisamos nos lembrar que contrariamente a uma alegoria como *O Peregrino*, onde cada detalhe conta, os detalhes de uma parábola não têm necessariamente algum significado em si mesmos além de ser "pontos de apoio" para o relato. A parábola tem o propósito de ensinar uma verdade fundamental, e os detalhes não têm um significado literal, a menos que o contexto indique doutra forma. A partir deste princípio, outro se desenvolve: o ensino fundamental de uma parábola só pode ser legitimamente usado para definir doutrina se confirmado pelo teor geral das Escrituras.

Infelizmente, esses dois princípios fundamentais são ignorados por aqueles que desejam empregar os detalhes de uma parábola para apoiar seus pontos de vista. Por exemplo, Robert Peterson extrai lições de cada um dos principais personagens da parábola:

> Primeiro, a exemplo de Lázaro, aqueles a quem Deus auxilia serão levados à presença de Deus após sua morte... Em segundo lugar, à semelhança do homem rico, os impenitentes experimentarão julgamento irreversível. Os ímpios também sobrevivem à morte, somente para suportarem "tormento" e "agonia"... Em terceiro lugar, mediante as Escrituras, Deus se revela e à sua vontade de modo que ninguém que a negligencie possa legitimamente protestar seu destino subseqüente.[40]

A tentativa de Peterson de retirar três lições da parábola ignora o fato de que a sua principal lição é dada na linha conclusiva: "ainda que ressuscite alguém dentre os mortos" (Lc 16:31). Esta é a principal lição da parábola, ou seja, nada ou ninguém pode superar o poder convincente da revelação que Deus nos concedeu em sua Palavra. Interpretar Lázaro e o homem rico como representantes do que ocorrerá aos salvos e perdidos imediatamente após a morte significa querer captar da parábola lições estranhas à sua intenção original.

Os problemas de uma interpretação literal

Os que interpretam a parábola como uma representação literal do estado dos salvos e perdidos após a morte defrontam problemas insuperáveis. Se a narrativa é uma descrição real do estado intermediário, então deve ser verdadeiro em fato e coerente em detalhe. Contudo, se a parábola for figurada, então somente a lição moral a ser transmitida deve nos preocupar. Uma interpretação literal da narrativa se despedaça sob o peso de seus próprios absurdos e contradições, como se torna evidente sob exame detido.

Os que se batem pelo literalismo supõem que o homem rico e Lázaro eram espíritos desincorporados, destituídos de corpos. Contudo, o homem rico é descrito como tendo "olhos" que vêem, uma "língua" que fala, bem como pode obter alívio do "dedo" molhado de Lázaro – tudo isso sendo partes reais de um corpo. Eles são retratados como existindo fisicamente, a despeito do fato de que o corpo do homem rico foi devidamente depositado na sepultura. Foi o seu corpo levado ao *hades* juntamente com sua alma por engano?

Um abismo separa Lázaro no céu (o seio de Abraão) do homem rico no *hades*. O abismo é por demais amplo para qualquer um atravessar, contudo, estreito o suficiente para permitir que conversem. Tomado literalmente, isso significa que o céu e o inferno mantém uma distância geográfica que permite a santos e pecadores ver e comunicar-se uns com os outros eternamente. Ponderemos por um momento o caso de pais no céu vendo seus filhos agonizando no *hades* por toda a

eternidade. Tal visão não destruiria a própria alegria e paz do céu? É impensável que os salvos verão e conversarão com seus queridos não-salvos por toda a eternidade através de um abismo divisório.

CONFLITO COM VERDADES BÍBLICAS

Uma interpretação literal da parábola contradiz algumas verdades bíblicas fundamentais. Se a narrativa for literal, então Lázaro recebeu sua recompensa e o homem rico sua punição imediatamente após a morte e antes do dia do juízo. Mas a Bíblia ensina claramente que as recompensas e punições, bem como a separação entre os salvos e os perdidos, terão lugar no dia da vinda de Cristo:

> Quando vier o Filho do homem; na sua majestade e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas (Mt 25:31, 32).

> E eis que venho sem demora, e comigo está o galardão que tenho para retribuir a cada um segundo as suas obras" (Ap 22:12).

Paulo esperava receber "a coroa da justiça" no dia do aparecimento de Cristo (2Tm 4:8). Uma interpretação literal da parábola também contradiz o testemunho uniforme do Antigo e do Novo Testamento de que os mortos, tanto os justos quanto os injustos, jazem inconscientes na morte até o dia da ressurreição (Ec 9:5, 6; Jó 14:12-15, 20, 21; Sl 6:5; 115:17). Uma interpretação literal também contradiz o uso coerente do termo *hades* no Novo Testamento como significando a sepultura ou o reino dos mortos, não um lugar de punição. Descobrimos que em dez de suas 11 ocorrências, *hades* liga-se explicitamente a morte e sepultura. O uso excepcional de *hades* nesta parábola como um lugar de fogo e tormento (Lc 16:24) deriva, como veremos logo adiante, não das Escrituras, mas de crenças judaicas em voga, influenciadas pela mitologia grega.

Esta breve análise do emprego de *hades* no Novo Testamento claramente mostra que o seu sentido e utilização são coerentes com os do termo *sheol* no Antigo Testamento (ver, por exemplo, Amós 9:2,3; Jó 11:7-9). Ambos os termos denotam a sepultura ou o reino dos mortos, não o lugar de punição dos perdidos.

CONCEITOS JUDAICOS DA ÉPOCA

Afortunadamente para nossa investigação, temos os escritos judaicos que iluminam a parábola do homem rico e Lázaro. Especialmente revelador é o *Discurso aos Gregos Concernente ao Hades*, escrito por Josefo, o famoso historiador judeu que viveu durante os tempos do Novo Testamento (morreu ao redor de 100 d.C.).

O seu discurso faz paralelo bem próximo com a narrativa do homem rico e Lázaro. Nele Josefo explica que:

> *Hades* é uma região subterrânea onde a luz deste mundo não brilha... Essa região é destinada a ser um lugar de custódia para as almas, em que anjos são designados como seus guardiões, os quais lhes atribuem *punições temporárias*, de acordo com o comportamento e maneiras de cada uma.[41]

Josefo assinala, contudo, que o *hades* é dividido em duas regiões. Uma é a "região da luz", onde as almas dos justos mortos são levadas por anjos ao "lugar a que chamamos *o seio de Abraão*"[42]. A segunda região está em "trevas perpétuas", e as almas dos ímpios são rudemente arrastadas "por anjos designados para a tarefa de puni-las"[43]. Esses anjos arrastam os ímpios "às vizinhanças do próprio inferno", de modo a que possam ver e sentir o calor das chamas.[44] Não são, porém, lançadas no inferno até o juízo final. "Um abismo profundo e amplo está estabelecido entre ambos; de tal modo que um homem justo que tenha compaixão delas, não pode ser admitido, nem pode alguém que é injusto, se tivesse ousadia suficiente para o tentar, atravessá-lo".[45]

As impressionantes semelhanças entre a descrição de Josefo do *hades* e a parábola do homem rico e Lázaro são evidentes por si mesmas. Em ambos os relatos temos duas regiões que separam os justos dos perdidos, o seio de Abraão como habitação dos justos, um grande abismo que não pode ser atravessado, e os habitantes de uma região que podem ver os da outra região.

A descrição do *hades* por Josefo não é única. Descrições semelhantes podem ser encontradas em outras peças de literatura judaica.[46] O que isso significa é que Jesus valeu-se de uma compreensão popular da condição dos mortos no *hades*, não para endossar tais pontos de vista, mas para extrair a lição da importância de atentar nesta vida presente aos ensinos de Moisés e dos profetas, uma vez que isto determina bênção ou maldição no mundo por vir.

O uso por Jesus de crenças em voga

Neste ponto pode ser apropriado perguntar: "Por que Jesus conta uma parábola baseada em crenças da época que não representa com precisão a verdade como estabelecida noutras partes das Escrituras e em seus próprios ensinos?" A resposta é que Jesus encontrava o povo em seu próprio terreno, procurando tirar proveito do que lhes era familiar para ensinar verdades vitais. Muitos de seus ouvintes tinham chegado a crer num estado de consciência entre a morte e a ressurreição, embora tal crença seja estranha às Escrituras. Essa crença errônea foi adotada durante o período intertestamentário como parte do processo de helenização do judaísmo e se tornou uma parte do judaísmo ao tempo de Jesus.

Nesta parábola, Jesus fez uso de uma crença popular, não para endossá-la, mas para impressionar as mentes de seus ouvintes com uma importante lição espiritual. Deve-se notar que na parábola precedente, do mordomo infiel (Lc 16:1-12), Jesus emprega uma história que não representa com precisão a verdade bíblica. Em parte alguma a Bíblia endossa práticas de administração desonesta que reduzam pela metade os débitos ativos de credores a fim de obter algum benefício pessoal desses credores. A lição da parábola é "das riquezas de origem iníqua fazei amigos; para que quando estas vos faltarem esses amigos vos recebam nos tabernáculos eternos" (Lc 16:9), e não o ensino de desonestidade nos negócios.

John Cooper reconhece que a parábola do homem rico e Lázaro

> não nos diz necessariamente no que Jesus ou Lucas criam a respeito da vida no além, nem propicia uma base firme para uma doutrina do estado intermediário. Pois é possível que Jesus simplesmente estivesse empregando imagens populares a fim de ressaltar sua posição ética. Ele podia não estar endossando tais imagens, e não estar crendo nelas porque sabia serem falsas.[47]

Cooper finalmente indaga: "O que esta passagem nos diz a respeito do estado intermediário?" E responde clara e honestamente: "A resposta pode ser: "Nada".[48] A razão que ele dá é a de que é muito difícil extrair conclusões da imagem da parábola. Por exemplo, pergunta Cooper: "Seremos nós seres corpóreos no estado intermediário? Serão os bem-aventurados e os condenados capazes de se verem uns aos outros?"[49]

JESUS E O LADRÃO NA CRUZ

A breve conversação entre Jesus e o ladrão penitente crucificado próximo a ele (Lc 23:42, 43) é empregada pelos dualistas como um ponto fundamental para provar a existência consciente dos mortos fiéis no paraíso antes da ressurreição. Assim, é importante examinar detidamente as palavras proferidas por Jesus ao ladrão penitente.

Diferentemente do outro criminoso e da multidão, o ladrão penitente cria que Jesus era o Messias. Ele disse: "Jesus, lembra-te de mim, quando vieres no Teu reino" (Lc 23:42). Jesus respondeu-lhe: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lc 23:43). Um problema maior na interpretação deste texto é a localização da vírgula, que na maioria das traduções é colocada antes de "hoje". Dessa forma, a maioria dos leitores e comentaristas presume que Jesus disse "hoje estarás comigo no paraíso". Tal leitura é interpretada como significando que "naquele mesmo dia"[50] o ladrão iria para o paraíso com Cristo.

O texto grego original, contudo, não tem pontuação e, traduzido literalmente, assim diz: "Verdadeiramente a ti te digo hoje comigo estarás no paraíso". O

advérbio "hoje-*semeron*" situa-se entre o verbo "digo-*lego*" e "estarás-*ese*". Isso significa que gramaticalmente o advérbio "hoje" pode aplicar-se a qualquer dos dois verbos. Se ele qualificar o primeiro verbo, então Jesus diz: "Verdadeiramente te digo hoje, estarás comigo no paraíso".

Os tradutores têm colocado a vírgula antes do advérbio "hoje", não por razões gramaticais, mas por causa de sua convicção teológica de que os mortos recebem sua recompensa na morte. Seria preferível que estes se limitassem a traduzir o texto e deixassem a tarefa de interpretação para o leitor.

A questão que deparamos aqui é a seguinte: Jesus quis dizer "digo hoje que estarás comigo no paraíso" ou "hoje estarás comigo no paraíso"? Os que mantêm que Jesus quis expressar-se da última forma apelam para o fato de que o advérbio "hoje" não ocorre em outra parte com a frase freqüentemente usada "em verdade te digo". Esta é uma observação válida, mas a razão para esta ligação excepcional do advérbio "hoje" à frase "em verdade te digo" poderia muito bem ser o contexto imediato. O ladrão pediu a Jesus para lembrar-se dele no *futuro*, quando estabelecesse o seu reino messiânico. Mas Jesus respondeu lembrando-se do penitente ladrão imediatamente, *hoje*, e assegurando a ele que estaria consigo no paraíso. Esta interpretação é apoiada por três principais considerações: (1) o sentido neotestamentário de paraíso; (2) o tempo em que os salvos entrarão na recompensa do paraíso, e (3) o tempo em que o próprio Jesus retornaria ao paraíso.

O QUE É O PARAÍSO?

A palavra "paraíso-*paradeisos*" ocorre somente três vezes no Novo Testamento – duas vezes além desse emprego em Lucas 23:43. Em 2 Coríntios 12:2-4, Paulo relata uma experiência extática de ter sido "arrebatado ao paraíso", que ele localiza no "terceiro céu" (2Co 12:2). É evidente que, para Paulo, o paraíso está no céu. Em Apocalipse 2:7, o Senhor oferece esta promessa: "Ao vencedor dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus". Aqui, o paraíso é associado com a árvore da vida, que, segundo Apocalipse 22:2, será encontrada na Nova Jerusalém: "No meio da sua praça, de uma e outra margem do rio, está a árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês, e as folhas da árvore são para a cura dos povos". Tudo isso sugere que o Paraíso é a eterna habitação dos remidos no Éden restaurado.

Portanto, quando Jesus assegurou ao ladrão penitente um lugar com Ele no "paraíso", estava se referindo às "muitas moradas" na "casa" de seu Pai e ao tempo em que ele fosse "preparar lugar" para receber os seus para consigo estarem para sempre (Jo 14:1-3). Durante seu ministério, Jesus sempre ensinou que os remidos entrariam no reino de seu Pai por ocasião de sua vinda: "Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que

vos está preparado desde a fundação do mundo" (Mt 25:34; 16:27). Paulo ensinou a mesma verdade em 1 Tessalonicenses 4:17: "seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro com o Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor". É nessa ocasião, seguindo-se à ressurreição dos justos, que o ladrão estará com Jesus no paraíso.[51]

"PARTIR E ESTAR COM CRISTO"

Escrevendo aos filipenses, Paulo declara ter "o desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor. Mas, por vossa causa, é mais necessário permanecer na carne" (Fp 1:22, 23). Os dualistas consideram este texto uma das fortes provas de que por ocasião da morte a alma dos salvos segue imediatamente para a presença de Cristo. Por exemplo, Robert Morey declara: "Esta é a mais clara passagem no Novo Testamento que fala da ida do crente para estar com Cristo no céu após a morte. Este contexto trata do desejo de Paulo de partir desta vida terrena para uma vida celestial com Cristo. Não há menção ou alusão à ressurreição nesta passagem".[52]

O problema fundamental com esta interpretação é a falta em reconhecer que a declaração de Paulo "meu desejo é partir e estar com Cristo" é uma declaração relacional, e não antropológica. Com isso quero dizer que é uma declaração da relação entre o crente e Cristo que existe e continua na morte, não uma declaração do "estado" do corpo e da alma entre a morte e a ressurreição.

Helmut Thielicke corretamente assinala que o Novo Testamento não está preocupado com um "estado" que exista entre a morte e a ressurreição, mas com uma relação que existe entre o crente e Cristo na morte. Essa relação de estar com Cristo não é interrompida pela morte porque o crente que dorme em Cristo não tem consciência da passagem do tempo. Como Thielicke destaca, "a remoção do senso de tempo significa para aqueles que são despertados que a longa noite da morte é reduzida a um ponto matemático, e eles são assim convocados para uma vida completa"[53].

As tentativas para extrair da declaração de Paulo apoio para a crença no trânsito da alma para o Céu por ocasião da morte são infundadas porque, como Ray Anderson observa acertadamente, "Paulo não pensava que a questão da condição da pessoa *entre* a morte e a ressurreição fosse algo que precisasse ser considerado".[54] A razão é que para Paulo os que "morrem em Cristo" estão "dormindo em Cristo" (1Co 15:18; 1Ts 4:14). Sua relação para com Cristo é de algo imediato, porque não têm consciência da passagem do tempo entre sua morte e ressurreição. Experimentam o que pode ser chamado "tempo eterno". Mas para os que prosseguem vivendo sob o limite de tempo ligado à Terra há um intervalo entre a morte e a ressurreição. O problema é que não podemos sincronizar o relógio do tempo eterno com o do

tempo terreno. É a tentativa de fazer isso que tem conduzido a desafortunadas especulações e controvérsias a respeito do chamado estado intermediário.

Ao expressar o seu desejo de "partir e estar com Cristo", Paulo não estava oferecendo uma exposição doutrinária do que ocorre por ocasião da morte. Está simplesmente expondo o seu anseio de ver um fim para a sua angustiada existência, e estar com Cristo. Ao longo dos séculos, cristãos zelosos têm expressado o mesmo anseio, sem esperarem necessariamente ser levados à presença de Cristo no momento da morte. A declaração de Paulo deve ser interpretada com base em seus claros ensinos concernentes ao tempo em que os crentes se unirão com Cristo.

COM CRISTO EM SUA VINDA

Paulo faz menção desta questão em sua carta aos tessalonicenses, onde explica que tanto os crentes que dormem quanto os vivos se unirão a Cristo, não quando da morte, mas por ocasião de sua vinda. "Os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor" (1Ts 4:16, 17). O "assim" (*houtos*) refere-se à maneira ou meio pelo qual os crentes estarão com Cristo, isto é, *não* por *morrerem*, mas por serem ressuscitados ou trasladados por ocasião de sua vinda. Basil Atkinson observa que a palavra "assim", do grego *houtos*,

> significa, "deste modo". Sua presença aqui no início da sentença torna-a enfática, de modo que o sentido da sentença se torna: "E essa é a maneira pela qual estaremos para sempre com o Senhor", ficando implícito que não há outro meio e levando-nos a concluir que não estaremos com o Senhor até o dia da ressurreição.[55]

Deve-se notar que ao descrever a união com Cristo que os crentes experimentarão por ocasião de sua vinda, Paulo nunca fala de almas desincorporadas sendo reunidas a corpos ressurretos. Antes, fala dos "mortos em Cristo" sendo ressuscitados (1Ts 4:16). Obviamente, o que ressuscita por ocasião da vinda de Cristo não são apenas corpos mortos, mas pessoas mortas. É a pessoa integral que será ressuscitada e reunida a Cristo. Notem que os santos vivos se encontrarão com Cristo ao mesmo tempo, "juntamente com" os santos ressuscitados (1Ts 4:17). Os santos adormecidos e vivos encontram-se com Cristo juntos por ocasião de sua vinda, não por ocasião da morte.

A ausência total de qualquer alusão paulina a uma suposta reunião do corpo com a alma por ocasião da ressurreição constitui, a meu ver, o mais formidável desafio à noção da sobrevivência consciente da alma. Se Paulo soubesse qualquer coisa a respeito disso, certamente teria feito menção, especialmente em sua pormenorizada discussão do que ocorre aos crentes adormecidos e viventes por

ocasião da vinda de Cristo (1Ts 4:13-18; 1 Co 15:42-58). O fato de que Paulo nunca fez alusão à sobrevivência consciente da alma e sua religação com o corpo por ocasião da ressurreição mostra claramente que tal noção era-lhe totalmente estranha, bem como às Escrituras como um todo.

G. C. Berkouwer corretamente afirma que "os crentes do Novo Testamento não são orientados no rumo de sua 'bênção particular' de modo a se esquecerem do reino vindouro, mas de fato aguardam estar 'com Cristo', pois nele adquiriram um novo futuro"[56]. A esperança escatológica de estar com Cristo não é uma esperança individualista cumprida por ocasião da morte por almas desincorporadas, mas uma esperança corporativa cumprida por ocasião da vinda de Cristo mediante a ressurreição, ou trasladação da pessoa inteira e de todos os crentes.

O desejo de Paulo de "'partir e estar com Cristo' não reflete um desejo de uma experiência '*entre nous*' [entre nós] no Céu, porque a frase é integralmente relacionada com a redenção cósmica no fim do tempo".[57] A dimensão cósmica, coletiva, da experiência "com Cristo" é claramente evidente na mesma epístola aos filipenses, onde Paulo fala repetidamente da consumação da esperança cristã no dia da vinda de Cristo. Ele reassegura aos filipenses que "aquele que começou a boa obra em vós há de completá-la até ao dia de Cristo Jesus" (Fp 1:6). A complementação e consumação da redenção tem lugar não por ir e estar com Cristo por ocasião da morte, mas por encontrar-se com Cristo no glorioso dia de sua vinda.

É a oração de Paulo que os filipenses sejam "sinceros e inculpáveis para o dia de Cristo" (Fp 1:10). Naquele dia, Cristo "transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória, segundo a eficácia do poder que Ele tem de até subordinar a si todas as coisas" (Fp 3:21). É essa mudança da mortalidade para a imortalidade que torna possível aos crentes estarem com Cristo. É por isso que na mesma epístola Paulo diz que estava "avançando" rumo àquele dia porque sabia que receberia "o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus" (Fp 3:13, 14), não por ocasião da morte, mas no glorioso dia da vinda de Cristo.

"Habitar com o Senhor"

2 Co 5:1-10

Em 2 Coríntios 5:1-10 Paulo expressa novamente a esperança de estar com Cristo empregando várias metáforas impressionantes. Esta passagem é corretamente considerada a "*crux interpretum*", primariamente por causa da linguagem figurada ser crítica e apta a diferentes interpretações. Infelizmente, muitos intérpretes estão ansiosos por extrair deste texto, como de Filipenses 1:22 e 23, definições antropológicas, cronológicas ou cosmológicas precisas de vida após a morte. Tais preocupações, contudo, distanciam-se bastante de Paulo, que está-se valendo

de linguagem poética de fé para expressar suas esperanças e temores com respeito à vida presente e futura, em lugar da linguagem lógica da ciência para explicar o além-túmulo. Tudo isso deveria pôr o intérprete em estado de alerta para não ler na passagem o que Paulo nunca intencionou expressar.

A passagem abre com a preposição "pois-*gar*", assim indicando que Paulo parte do capítulo 4:16-18, onde contrasta a natureza temporal, mortal da vida presente que está se corrompendo (2Co 4:16) com a natureza eterna, gloriosa, da vida futura, que tem "eterno peso de glória, acima de toda comparação" (2Co 4:17). Paulo prossegue no capítulo 5 a desenvolver o contraste entre temporalidade e eternidade empregando a imagem das duas habitações representativas dessas características.

"Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus. E, por isso, neste tabernáculo gememos, aspirando por ser revestidos da nossa habitação celestial; se, todavia, formos encontrados vestidos e não nus. Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida. Ora, foi o próprio Deus quem nos preparou para isto, outorgando-nos o penhor do Espírito" (2Co 5:1-5).

Nesta primeira seção da passagem, Paulo emprega dois conjuntos de metáforas contrastantes. Primeiramente, ele contrasta o "tabernáculo terrestre", que é sujeito à destruição, com o "edifício, casa não feita por mãos" que é "eterna, nos céus". Daí Paulo ressalta esse contraste diferenciando entre o estado de estar revestido com a habitação celestial e a de ser achado despido.

A segunda seção, versos 6 a 10, é mais direta e contrasta estar no corpo e, portanto, longe do Senhor, com estar longe do corpo e junto ao Senhor. A declaração-chave ocorre no verso 8 onde Paulo declara: "Entretanto, estamos em plena confiança, preferindo deixar o corpo e habitar com o Senhor".

A enorme variedade de interpretações desta passagem pode ser reunida em três principais perspectivas, cada uma sendo resultado direto de alguns pressupostos. A história da interpretação de 2 Coríntios 5:1-10 claramente revela o quanto a exegese e a interpretação podem ser influenciadas por pressupostos. Brevemente declaramos e avaliamos cada um dos três principais pontos de vista que podem ser chamados: (1) o estado intermediário, (2) a ressurreição do corpo após a morte, e (3) a ressurreição do corpo por ocasião da vinda de Cristo.

O ESTADO INTERMEDIÁRIO

A maioria dos eruditos do presente e do passado sustentam que nesta passagem Paulo descreve a existência do crente no Céu com Cristo durante o estado intermediário entre a morte e a ressurreição.[58] Em suma, esta inter-

pretação se expressa do seguinte modo: o tabernáculo e a veste presente são a existência terrena. Ser desnudado representa morrer e o conseqüente estado de nudez significa a existência da alma desincorporada durante o estado intermediário. O edifício que temos no Céu representa, para alguns, o corpo que será reunido à alma por ocasião da ressurreição, enquanto para outros, é a própria alma que habita no Céu.

Robert Morey defende o último ponto de vista, dizendo: "Onde nas Escrituras nos é dito que nosso corpo ressurreto já está criado e esperando no Céu por nós? A única resposta racional é que Paulo está falando da habitação da alma no Céu".[59] Com base nesses versos, Morey argumenta que "o lugar da habitação [da alma] enquanto [a pessoa está] em vida é sobre a terra, enquanto o lugar de habitação após a morte é o Céu".[60]

Três problemas principais existem com a interpretação desta passagem em termos de estado intermediário. Primeiro, ignora que o contraste entre o edifício celestial e o tabernáculo terrestre *é espacial* e não *temporal*. Com isso queremos dizer que Paulo está contrastando o modo celestial de existência com o modo terrestre. Ele não está discutindo a condição desincorporada da alma entre a morte e a ressurreição. Agora, se o apóstolo tivesse esperado estar com Cristo por ocasião da morte em sua alma desincorporada, não teria feito alusão a isso nesse contexto? Certamente ele teria dito "pois sabemos que se o tabernáculo terrestre em que vivemos é destruído..." estaremos com nossas almas na presença de Deus no Céu. Contudo, em todos os seus escritos, Paulo nunca alude à sobrevivência da alma e sua presença diante de Cristo. Por quê? Simplesmente porque tal noção era estranha a Paulo e às Escrituras.

Em segundo lugar, se o estado de nudez é a existência desincorporada da alma na presença de Cristo durante o estado intermediário, por que Paulo se ressente com o pensamento de sermos "encontrados... nus" (2Co 5:3)? Afinal de contas, isso teria cumprido o seu ansioso desejo de "habitar com o Senhor" (2Co 5:8). O fato é que a noção de nudez como estado da alma removida do corpo se pode encontrar nos escritos de Platão e Filo[61], mas não nos escritos de Paulo.

Em terceiro lugar, se o tabernáculo celestial é "o lugar de habitação da alma no céu", então os crentes devem ter duas almas, uma sobre a Terra e outra no Céu, porque Paulo declara que "*temos* da parte de Deus um edifício". O tempo verbal no presente indica uma posse atual. Como pode a alma do crente estar no Céu com Cristo e sobre a Terra com o corpo ao mesmo tempo?

Um corpo ressurreto após a morte

Um número de eruditos argumenta que o tabernáculo celestial é o corpo ressurreto, que os crentes recebem imediatamente por ocasião da morte.[62] Su-

postamente, Paulo ensina que a vida no corpo terrestre, que é representado pelo "terrestre... tabernáculo" (2Co 5:1,4), é seguido imediatamente pela aquisição do corpo ressurreto, representado "da parte de Deus" por "um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus" (2Co 5:1). Assim, Paulo estaria rejeitando inteiramente uma condição desincorporada intermediária de "estar nu" ou "despido" (2Co 5:3,4). Esse ponto de vista repousa sobre a premissa de que durante o intervalo entre a escrita de 1 e 2 Coríntios, Paulo teve alguns encontros bem próximos com a morte que o levaram a renunciar a sua esperança de permanecer vivo para a *parousia* [segundo advento], chegando a crer, em vez disso, que os crentes recebem seus corpos ressurretos no momento da morte.[63]

Um problema fundamental com esta interpretação é o pressuposto de que Paulo em anos posteriores abandonou a esperança da ressurreição por ocasião da *parousia* em favor de uma ressurreição imediata por ocasião da morte. Se isso fosse verdade, os cristãos se defrontariam com o dilema de não saber em qual Paulo crer: no Paulo anterior ou no Paulo posterior? Felizmente, tal dilema não existe porque Paulo nunca mudou seu ponto de vista sobre o tempo da ressurreição. Isso é indicado pelo contexto imediato da passagem sob consideração, que especificamente menciona a ressurreição por ocasião da *parousia*: "sabendo que aquele que ressuscitou ao Senhor Jesus, também nos ressuscitará com Jesus, e nos apresentará convosco" (2Co 4:14). Paulo dificilmente poderia deixar de declarar com maior clareza que Cristo nos ressuscitará e nos trará à sua presença por ocasião de sua vinda, e não no momento da morte.

Se Paulo tivesse modificado seus pontos de vista quanto à ressurreição desde que escreveu 1 Coríntios 15, é duvidoso que tivesse dito "sabemos" (2Co 5:1), que deixa implícito um ensino conhecido. Além disso, mesmo em seus últimos escritos, Paulo explicitamente liga a ressurreição ao glorioso retorno de Cristo (Rm 8:22-25; Fp 3:20,31). É difícil crer que Paulo alterasse sua escatologia duas vezes.

CORPO DA RESSURREIÇÃO NA *PAROUSIA*

Em anos recentes grande número de eruditos tem defendido o ponto de vista de que a edificação celestial é o "corpo espiritual" dado aos crentes por ocasião da vinda de Cristo.[64] Há, de fato, elementos nessa passagem que apóiam tal opinião. Por exemplo, a idéia de revestir-se da habitação celestial (2Co 5:2) e a asserção de que quando formos vestidos mais adiante, o mortal será "absorvido pela vida" (2Co 5:4). Essas declarações são impressionantemente semelhantes à imagem encontrada em 1 Coríntios 15:53, onde Paulo discute a mudança que os crentes experimentarão por ocasião da vinda de Cristo: "Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade".

Os proponentes desse ponto de vista protestam acertadamente contra uma escatologia do Céu que dá enfoque à bênção individual experimentada imedia-

tamente após a morte. Seu argumento mais forte é o de que "se Paulo esperava receber um corpo espiritual imediatamente [por ocasião da morte] então uma ressurreição no último dia não mais seria necessária"[65].

Para declará-lo de modo simples, os proponentes desse ponto de vista interpretam as metáforas de Paulo como se seguem: enquanto vivendo sobre a Terra, somos revestidos com o "tabernáculo terrestre" de nosso corpo mortal. Por ocasião da morte somos "despidos" quando nossos corpos forem "destruídos" na sepultura. Por ocasião da vinda de Cristo, nos revestiremos da "casa não feita por mãos, eterna, nos céus" trocando nossos corpos mortais pelos gloriosos corpos imortais.

Em termos gerais, inclinamo-nos para esta interpretação. Contudo, há um ponto fraco em todas essas três interpretações, ou seja, interpretam a passagem focalizando primariamente o corpo, seja ele o "espiritual" dado ao crente individual por ocasião da morte, ou a todos os crentes juntamente por ocasião da vinda de Cristo. Paulo, porém, não está tentando definir o estado do corpo antes da morte, na morte, ou por ocasião da vinda de Cristo, mas duas modalidades distintas de existência.

MODALIDADES CELESTE E TERRESTRE DE EXISTÊNCIA

Após reler a passagem inúmeras vezes, senti que a preocupação primária de Paulo não é definir o estado do corpo antes e depois da morte, mas contrastar os dois modos de existência. Um é o modo celestial, representado pelo "edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos Céus" (2Co 5:1). O outro é o modo terreno, tipificado pelo "tabernáculo terrestre" que é "destruído" na morte.

O sentido da imagem de "revestir-se" ou "ser vestido" com "nossa habitação" pode ter mais que ver com aceitar a provisão de salvação por Cristo do que com o "corpo espiritual" dado aos crentes por ocasião da *parousia*. Encontramos apoio para esta conclusão no uso figurado de "habitação celestial" com referência a Deus, e de "ser revestido" com referência à aceitação de Cristo pelo crente.

A garantia de Paulo de que "temos da parte de Deus um edifício" (2Co 5:1) nos faz lembrar versos tais como "Deus é nosso *refúgio* e fortaleza" (Sl 46:1) ou "Senhor, tu tens sido o nosso *refúgio*" (Sl 90:1).[66] Cristo referiu-se a Si mesmo como um templo de uma forma impressionantemente semelhante à imagem paulina da habitação celestial "não feita com mãos". Eis o registro de suas palavras: "...destruirei este santuário edificado por mãos humanas e em três dias construirei outro, não por mãos humanas" (Mc 14:58). Se Paulo estava pensando nessa linha, *então a habitação celestial é o próprio Cristo e o dom de vida eterna que Ele propicia aos crentes*.

Como, então, um crente se reveste da "habitação celestial"? Um exame do emprego da metáfora da roupa por Paulo pode fornecer a resposta: "Porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes" (Gl 3:27). Neste texto, a roupagem está associada com a aceitação de Cristo no batismo.

Paulo também declara: "Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade" (1Co 15:53). Aqui a roupagem representa o recebimento de imortalidade por ocasião do retorno de Cristo. Essas duas referências sugerem que a "roupagem" pode referir-se à nova vida em Cristo, que é aceita no batismo, renovada cada dia, e consumada na *parousia*, ocasião em que a roupagem final terá lugar por meio da mudança da mortalidade para a imortalidade.

À luz da interpretação acima, ser "achado nu" ou "despido" (2Co 5:3, 4) pode apresentar-se em contraste com ser revestido de Cristo e seu Espírito. Muito provavelmente, "nu" para Paulo não se aplique à alma destituída do corpo, mas da culpa e pecado que resulta em morte. Quando Adão pecou, ele descobriu que estava "nu" (Gn 3:10). Ezequiel alegoricamente descreve como Deus vestiu a Israel de ricas vestes, mas depois expôs a sua nudez por causa de sua desobediência (Ez 16:8-14). Pode-se também pensar do homem sem as "vestes nupciais" nas bodas (Mt 22:11). É possível, pois, que ser "nu" para Paulo significasse estar numa condição mortal, pecaminosa, destituída da justiça de Cristo.

Paulo nos esclarece o que quis dizer por "despido" ou "nu" em contraste com estar "vestido" quando escreve "para que o mortal seja absorvido pela vida" (2Co 5:4). Essa declaração é interpretada, à luz de 1 Coríntios 15:53, como significando que nossos corpos mortais serão mudados para corpos espirituais. Todavia está Paulo em 1 Coríntios 15:53 preocupado basicamente com o corpo em si? Uma leitura cuidadosa de 1 Coríntios 15 sugere que Paulo aborda a questão parenteticamente, tão só para responder à pergunta "como são os mortos ressuscitados? Com que tipo de corpo?" (1Co 15:35). Após mostrar a continuidade entre o corpo presente e o futuro, Paulo avança para a questão mais ampla da transformação que a natureza humana como um todo experimentará por ocasião da vinda de Cristo: "Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e o que o corpo mortal se revista da imortalidade" (1Co 15:53).

O mesmo se confirma com respeito a 2 Coríntios 5. Paulo não está preocupado com o estado do corpo ou da alma como tais, antes ou depois da morte. A propósito, ele nunca fala da alma ou de "corpo espiritual" em 1 Coríntios 5. Em vez disso, a preocupação de Paulo é demonstrar o contraste entre a modalidade terrena de existência, representada pelo "tabernáculo terrestre, e o modo celestial de existência, representado pela "habitação celestial". A primeira é "mortal" e a última é imortal ("absorvido pela vida", 2Co 5:4). A primeira é experimentada "neste tabernáculo" e "ausentes do Senhor" (2Co 5:6). A última é experimentada por "deixar o corpo" e "habitar com o Senhor" (2Co 5:8).

A falha em reconhecer que Paulo está falando sobre dois diferentes modos de existência e não a respeito da condição do corpo ou alma após a morte, tem conduzido a desnecessárias e mal-dirigidas especulações a respeito da vida após

a morte. Um bom exemplo é a declaração de Robert Peterson: "Paulo confirma o ensino de Jesus quando contrasta o estar 'no corpo' e 'ausentes do Senhor' com o 'deixar o corpo' e 'habitar com o Senhor' (2Co 5:6,8). Ele pressupõe que a natureza humana é composta de aspectos materiais e imateriais"[67].

Esta interpretação é gratuita, porque nem Jesus nem Paulo estão preocupados em definir a natureza humana ontologicamente, ou seja, em termos de seus componentes materiais ou imateriais. Em vez disso, a preocupação deles é definir a natureza humana ética e relacionalmente, em termos de obediência ou desobediência, pecado e justiça, mortalidade e imortalidade. Esta é a preocupação de Paulo em 2 Coríntios 5:1-9, onde ele fala das modalidades terrena e celestial de existência em relação com Deus, e não da composição material ou imaterial da natureza humana antes ou depois da morte.

AS ALMAS DEBAIXO DO ALTAR (AP. 6: 9-11)

A última passagem que examinaremos é Apocalipse 6:9-11, que assim relata:

> Quando Ele abriu o quinto selo, vi debaixo do altar as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam. Clamaram em grande voz, dizendo: Até quando ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra? Então, a cada um deles foi dada uma vestidura branca, e lhes disseram que repousassem ainda por pouco tempo, até que também se completasse o número dos seus conservos e seus irmãos que iam ser mortos como igualmente eles foram.

Esta passagem é freqüentemente citada para apoiar a noção de que as "almas" dos santos existem após a morte no céu como espíritos desincorporados e conscientes. Por exemplo, Robert Morey declara enfaticamente:

> As almas são os espíritos desincorporados dos mártires que clamam a Deus por vingança sobre seus inimigos... Esta passagem sempre representou uma grande dificuldade àqueles que negam que os crentes ascendem ao Céu por ocasião da morte. Mas a linguagem de João é clara de que essas almas estavam conscientes e ativas no Céu.[68]

Esta interpretação ignora que os quadros apocalípticos não têm o objetivo de ser fotografias de realidades concretas, mas representações simbólicas de realidades espirituais quase inimagináveis. A João não foi dada uma visão de como o Céu realmente é. Certamente não há cavalos vermelho, amarelo, preto e branco no Céu com cavaleiros guerreiros. Cristo não aparece no Céu na forma de um cordeiro com uma faca ensangüentada atravessada sobre um ferimento em seu corpo (Ap 5:6). Igualmente, não há "almas" de mártires no

Céu espremidas à base de um altar. A cena inteira é simplesmente uma representação simbólica destinada a reassegurar aos que enfrentassem martírio e morte que por fim seriam vindicados por Deus. Tal garantia seria particularmente encorajadora àqueles que, à semelhança de João, enfrentassem perseguição terrível por recusar participar no culto ao imperador.

O uso da palavra "almas-*psychas*" nesta passagem singulariza-se no Novo Testamento por nunca ser empregada com referência a seres humanos no estado intermediário. A razão para o seu emprego aqui é sugerido pela morte não-natural dos mártires, cujo sangue foi derramado pela causa de Cristo. No sistema sacrificial do Antigo Testamento, o sangue dos animais era derramado à base do altar de holocaustos (Lv 4:7, 18, 25, 30). O sangue continha a alma (Lv 17:11) da vítima inocente que era oferecida como um sacrifício expiatório a Deus em favor dos pecadores penitentes. Destarte, as almas dos mártires são vistas sob o altar para significar que simbolicamente foram sacrificadas sobre o altar e o seu sangue derramado à sua base. No capítulo 2 mostramos que no Antigo Testamento a alma está no sangue. Neste caso, as almas dos mártires estão debaixo do altar porque o seu sangue havia sido simbolicamente derramado à base do altar.

A linguagem da morte sacrificial é empregada noutra parte do Novo Testamento para denotar martírio. Ao defrontar a morte, Paulo escreveu: "Quanto a mim, estou sendo já oferecido por libação" (2Tm 4:6). O apóstolo também diz que estava contente "que seja eu oferecido por libação" por Cristo (Fp 2:17). Assim, os mártires cristãos eram vistos como sacrifícios ofertados a Deus. O sangue deles derramado sobre a terra era simbolicamente disposto sob o altar celestial. Desse modo, suas almas são vistas debaixo do altar porque é aonde simbolicamente o sangue dos mártires fluía.

NENHUMA REPRESENTAÇÃO DE ESTADO INTERMEDIÁRIO

A representação simbólica dos mártires como sacrifícios oferecidos no altar celestial dificilmente poderá ser empregada como apologia para sua existência desincorporada consciente no Céu. George Eldon Ladd, um respeitado erudito evangélico, acertadamente declara: "O fato de que João viu as almas dos mártires *sob o altar* nada tem a ver com o estado dos mortos ou sua situação no estado intermediário; é meramente uma vívida forma de retratar o fato de que foram martirizados em nome de Deus".[69]

Alguns interpretam a "veste branca" dada aos mártires como representando o corpo intermediário a eles dado por ocasião da morte.[70] Mas em Apocalipse, a "veste branca" não representa o estado intermediário, mas a pureza e vitória dos redimidos mediante o sacrifício de Cristo. Os remidos que saíram da grande tribulação "lavaram suas vestiduras e as alvejaram no sangue do Cordeiro" (Ap 7:14).

"A igreja de Laodicéia é aconselhada a comprar ouro, vestes brancas, e colírio (Ap 3:18), uma estranha sugestão se vestes brancas são os corpos glorificados".[71] As "almas" sendo revestidas com vestes brancas muito provavelmente representam o reconhecimento de Deus de sua pureza e vitória mediante "o sangue do Cordeiro", a despeito de suas ignominiosas mortes.

As almas dos mártires são vistas como repousando debaixo do altar, não por estarem num estado desincorporado, mas porque estão aguardando que se complete a redenção ("até que também se completasse o número dos seus conservos" – Ap 6:11) e a ressurreição deles por ocasião da vinda de Cristo. João descreve esse evento mais tarde, dizendo: "Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos... Esta é a primeira ressurreição" (Ap 20:4).

Esta descrição dos mártires como "decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus" é bastante semelhante à de Apocalipse 6:9. A única diferença é que no capítulo 6 os mártires falecidos são instados a descansar, enquanto no capítulo 20 são trazidos à vida. É evidente que se os mártires são trazidos à vida no início do milênio em conjunção com a vinda de Cristo, dificilmente podem estar vivendo no céu num estado desincorporado enquanto descansam na sepultura.

Resumindo, a função da visão dos mártires sob o altar celestial não é nos informar sobre o estado intermediário dos mortos, mas reassegurar aos crentes, especialmente aos mártires, que no tempo de João e nos séculos seguintes deram suas vidas pela causa de Cristo, que Deus por fim os vindicará.

CONCLUSÃO

Nosso estudo do estado dos mortos durante o período intermediário entre a morte e a ressurreição mostrou que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento coerentemente ensinam que a morte representa a cessação da vida para a pessoa inteira. Assim, o estado dos mortos é de inconsciência, inatividade, e sono que prosseguirá até o dia da ressurreição.

Nossa análise do emprego da palavra *sheol* no Antigo Testamento e *hades* no Novo Testamento mostrou que ambos os termos denotam a sepultura ou o reino dos mortos, e não o lugar de punição para os descrentes. Não há bem-aventurança nem punição imediatamente após a morte, mas um descanso inconsciente até a manhã da ressurreição.

A noção de *hades* como o lugar de tormento para os ímpios deriva da mitologia grega, não das Escrituras. Na mitologia, *hades* era o mundo subterrâneo onde as almas conscientes dos mortos estão divididas em duas regiões

principais, uma sendo um lugar de tormento e a outra de bem-aventurança. Essa concepção grega de *hades* influenciou alguns judeus durante o período intertestamentário a adotarem a crença de que imediatamente após a morte as almas dos justos seguiam para a felicidade celestial, enquanto as almas dos ímpios iam para um local de tormento no *hades*. Esse cenário popular é refletido na parábola do homem rico e Lázaro.

A visão popular do *hades* como um local de tormento para os ímpios adentrou a igreja cristã e finalmente chegou a influenciar os tradutores da Bíblia. Na VKJ, por exemplo, *hades* se traduz como "inferno" em lugar de "sepultura" em 10 das 11 ocorrências do termo. Essa tradução inexata tem confundido muitos cristãos desinformados levando-os a crer que por ocasião da morte as almas dos ímpios são lançadas no fogo do inferno, onde aguardam a ressurreição de seus corpos que somente servirá para intensificar sua agonia no inferno.

Nosso estudo de todas as passagens bíblicas relevantes demonstrou que a noção do estado intermediário em que as almas dos salvos desfrutam as bem-aventuranças do paraíso, enquanto a dos perdidos sofrem os tormentos do inferno, procede, não das Escrituras, mas do dualismo grego. É muito lamentável que durante grande parte de sua história, o cristianismo em grande medida haja sido influenciado pela visão dualística grega da natureza humana, segundo a qual o corpo é mortal e a alma imortal. A aceitação dessa heresia perversa tem condicionado a interpretação das Escrituras e dado margem a um grande número de outras heresias tais como o purgatório, o tormento eterno no inferno, as orações pelos mortos, a intercessão dos santos, as indulgências e uma visão etérea do paraíso.

É animador saber que hoje muitos eruditos de todas as confissões religiosas estão lançando um ataque maciço ao ponto de vista dualístico tradicional da natureza humana e algumas de suas heresias. Somente podemos esperar que esses esforços contribuam para recuperar o ponto de vista holístico-bíblico da natureza e destino humanos, e assim disperse as trevas espirituais perpetradas por séculos de crenças supersticiosas.

Referências

[1] Ver Tabela 2.1 "Religious Belief, Europe and the USA", in Tony Walter, *The Eclipse of Eternity* (Londres, 1996), 32.

[2] "Heaven and Hell: Who Will Go Where and Why?", *Christianity Today* (27 de maio de 1991), 29.

[3] Alexander Heidel, *The Gilgamish Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago, 1949), 170-207.

[4] Ver Desmond Alexander, "The Old Testament View of Life After Death", *Themelios* 11, 2 (1986), 44.

[5] Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Mineápolis, 1984), 72.

[6] *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, ed. 1. Meeter (Trenton, Nova Jersey, 1970), 339, 345.
[7] George Eldon Ladd, "Death", *The New Bible Dictionary*, eds. F. F. Bruce e outros, (Grand Rapids, 1962), 380.
[8] J. G. S. S. Thomson, "Death and the State of the Soul after Death", in *Basic Christian Doctrines*, ed. Carl F. H. Henry (Nova York, 1962), 271.
[9] Robert A. Morey (referência 5), 73.
[10] William G. T. Shedd, *The Doctrine of Endless Punishment* (Nova York 1886), 23. Ver também, Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, 1953), 685; Jon E. Braun, *Whatever Happened to Hell?* (Nashville, 1979), 130-142.
[11] John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids, 1989), 61.
[12] Theodore H. Gaster, "Abode of the Dead", *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, 1962), 788.
[13] Johannes Pedersen, *Israel: Its life and Culture* (Atlanta, 1991), Vol. 1, 462.
[14] Ralph Walter Doermann, "*Sheol* in the Old Testament", (Ph.D., dissertação, Duke University, 1961), 191.
[15] Theodore H. Gaster (referência 12), 787.
[16] Ralph Walter Doermann (referência 14), 37.
[17] Ver também Salmos 30:3; Provérbios 1:12; Isaías 14:15; 38:18; Ezequiel 31:16.
[18] Em Números 16:33 é empregado a respeito dos rebeldes que "pereceram no *sheol*".
[19] Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, 1979), 96.
[20] Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Londres, 1974), 103.
[21] N. H. Snaith, "Life after Death", *Interpretation* 1(1947), 322.
[22] Robert A. Morey (referência 5), 79.
[23] Robert A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* (Phillipsburgh, Nova Jersey, 1995), 28.
[24] Jó 26:5; Salmos 88:10; Provérbios 2:18; 9:18; 21:16; Isaías 14:9; 26:14, 19.
[25] Robert A. Morey (referência 5), 78.
[26] Paul Haupt, "Assyrian *Rabu*, 'To Sink' – Hebrew *rapha*", *American Journal of Semitic Languages and Literature* 33 (1916-19 17), 48.
[27] Johannes Pedersen (referência 13), 180.
[28] John W. Cooper (referência 11), 71, 72.
[29] Ibidem.
[30] Basil F. C. Atkinson, *Lfe and Immortality: An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scriptures* (Taunton, Inglaterra, s.d.), 41, 42.
[31] John W. Cooper (referência 11), 65, 66.
[32] Robert A. Morey (referência 5), 49.
[33] G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972), 63. Anthony A. Hoekema assinala que a tradução inglesa da sentença encontrada na página 63 de *The Return of Christ* não reproduz com precisão a palavra holandesa *fluistering* (sussurro), vertendo-a como "proclamação": "Quem iria pretender ser capaz de adicionar qualquer coisa à proclamação do Novo Testamento?" (Anthony A. Hoekema [referência 19], 94).
[34] Edward William Fudge, *The Fire That Consumes. A Biblical and Historical Study of the Final Punishment* (Houston, 1989), 205.
[35] Para uma discussão informativa da adoção do conceito grego de *hades* durante o período intertestamentário, ver Joachim Jeremias, "*Hades*", *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, 1974), Vol. 1, 147-148.

[36] Mateus 11:23; 16:18; Lucas 10:15; 16:23; Atos 2:27, 31; Apocalipse 1:18, 6:8; 20:13; 20:14.
[37] 1 Coríntios 15:55.
[38] Mateus 5:22, 29, 30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; Marcos 9:43, 45, 47; Lucas 12: 5; Tiago 3:6.
[39] Karel Hanhart chega essencialmente à mesma conclusão em sua dissertação doutoral apresentada à Universidade de Amsterdã. Ela escreveu: "Concluímos que estas passagens não lançam qualquer luz definitiva sobre o nosso problema [do estado intermediário]. No sentido de poder de morte, reino mais profundo, lugar de infinita humilhação e juízo, o termo *hades* não vai além do significado veterotestamentário de *sheol*" (Karel Hanhart, "The Intermediate State in the New Testament", [Dissertação doutoral, Universidade de Amsterdã, 1966], 35).
[40] Robert A. Peterson (referência 23), 67.
[41] Josephus, *Discourse to the Greeks Concerning Hades*, in *Josephus Complete Works*, trad. William Whiston (Grand Rapids, 1974), 637.
[42] Ibidem.
[43] Ibidem.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem.
[46] Para uma breve pesquisa da literatura judaica intertestamental sobre a condição dos mortos no *hades*, ver Karel Hanhart (referência 39), 18-31.
[47] John W. Cooper (referência 11), 139.
[48] Ibidem.
[49] Ibidem.
[50] Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Grand Rapids, 1983), 611.
[51] Diz Arnaldo B. Christianini em *Subtilezas do Erro*: "Uma análise cuidadosa da cena do Calvário revela que o ladrão não morreu naquele mesmo dia, pois S. João 19:31-33 nos diz: 'Os judeus, pois, para que no sábado não ficassem os corpos na cruz, visto como era a preparação (pois era grande o dia de sábado), rogaram a Pilatos que lhes quebrassem as pernas, e que fossem tirados. Foram, pois, os soldados e, na verdade, quebraram as pernas do primeiro, e ao outro que com ele fora crucificado; mas vindo a Jesus, e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas'. Por que 'quebrar as pernas' dos justiçados? Porque o crucificado não morria no mesmo dia. Cristo foi caso excepcional e sabemos que não morreu dos ferimentos ou da hemorragia, mas de quebrantamento do coração. Morreu de dor moral por suportar os pecados do mundo. Mas os outros não, e as crônicas descrevem condenados esvaindo-se lentamente durante dias. Diz, por exemplo, o comentário de J. B. Howell: 'O crucificado permanecia pendurado na cruz até que, exausto pela dor, pelo enfraquecimento, pela fome e a sede, sobreviesse a morte. Duravam os padecimentos geralmente três dias e, às vezes, sete' [*Comentário a São Mateus*, pág. 500]... Depois do sábado haver passado, sem dúvida esses dois corpos foram outra vez amarrados na cruz, e lá ficaram diversos dias, até morrerem... Se era necessário quebrar as pernas aos dois malfeitores, antes do pôr-do-sol, é porque não haviam morrido ainda. Na pior das hipóteses viveram ainda, pelo menos, um dia a mais do que o Mestre. Como podia, um deles, estar no mesmo dia junto de Jesus?" – *Subtilezas do Erro*, pág. 222.
Obs.: Lembremo-nos de que três dias depois de ressurreto Jesus disse a Madalena: "Não me detenhas porque ainda NÃO SUBI para o Meu Pai" (Jo 20:17, ênfase nossa).
[52] Robert A. Morey (referência 5), 211-212.
[53] Helmut Thielicke, *Living with Death*, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, 1983), 177.
[54] Ray S. Anderson, *On Being Human* (GrandRapids, 1982), 117.
[55] Basil F. C. Atkinson (nota 30), 67.
[56] G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, 1962), 265.
[57] Karel Hanhart (referência 39), 184.

[58] Ver, por exemplo, G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972), 55-59; John Calvin, *Second Epistle of Paul, the Apostle to the Corinthians, ad. loc.*; R. V. G.; R. v. G. Tasker, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians, ad loc.*; para uma bibliografia extensa ver Karel Hanhart (referência 39), 150-155.

[59] Robert A. Morey (referência 5), 210.

[60] Ibidem.

[61] Ver C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Nova York, 1954), 191-195; Filo fala do anseio do homem pelo estado da alma desnudada em *Legum Allegoriae* 2, 57, 59.

[62] Para uma impressionante listagem de eruditos que mantêm tal ponto de vista, ver Murray J. Harris, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament* (Londres, 1986), 255 n. 2.

[63] Ver, F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids, 1977), 310.

[64] Ver por exemplo, James Denney, *Second Epistle to the Corinthians* (Nova York, 1903), *ad loc.*; Floyd V. Filson, *The Second Epistle to the Corinthians*, in *The Interpreter's Bible* (Nova York, 1952), Vol. 10, *ad loc.*; Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, 1976), *ad loc.*; Basil F. C. Atkinson (referência 30), 64-65; *The Seventh-day Adventist Commentary* (Washington, DC, 1957), Vol. 6, 861-863.

[65] Karel Hanhart (referência 39), 156.

[66] Ênfase acrescentada.

[67] Robert A. Peterson (referência 23), 185.

[68] Robert A. Morey (referência 5), 214.

[69] George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, 1979), 103.

[70] Por exemplo, Anthony A. Hoekema escreve: "As vestes brancas e o descanso sugerem que elas estão desfrutando um tipo provisório de bem-aventurança que antecipa a ressurreição final" (referência 19, 235). Ver também Murray J. Harris, (referência 62), 138; G. B. A. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Nova York, 1966), 86; R. H. Preston e A. I. Hanson, *The Revelation of Saint John the Divine* (Londres, 1949), 81.

[71] Robet H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids, 1977), 160.

CAPÍTULO 6

INFERNO: TORMENTO ETERNO OU ANIQUILAMENTO?

Poucos ensinos têm perturbado mais a consciência humana ao longo dos séculos do que a tradicional visão do inferno, como um lugar onde os perdidos sofrerão conscientemente uma punição de fogo, em corpo e alma, por toda a eternidade. A perspectiva de que um dia um vasto número de pessoas será destinado ao tormento eterno do inferno é por demais perturbadora e angustiosa para cristãos sensíveis. Afinal de contas, quase todos têm amigos ou familiares que morreram sem terem assumido um compromisso com Cristo. O pensamento de um dia vê-los agonizando no inferno por toda a eternidade pode facilmente levar pessoas conscienciosas a dizerem a Deus: "Não, muito obrigado Senhor, mas não estou interessado em seu tipo de paraíso!"

Não é de admirar que a visão tradicional do inferno como um lugar de tormento eterno tem sido uma pedra de tropeço para crentes e uma arma eficaz empregada por céticos para desafiar a credibilidade da mensagem cristã. Bertrand Russell (1872-1970), por exemplo, filósofo britânico e reformador social, criticou a Cristo por supostamente ensinar a doutrina do inferno de fogo e pela indizível crueldade que tal doutrina tem causado na história cristã.

Russell escreveu:

> Há um sério defeito, a meu ver, no caráter moral de Cristo, e se trata do fato de que Ele cria no inferno. Eu particularmente não penso que uma pessoa que seja profundamente humana possa crer na punição eterna. Certamente Cristo, como descrito nos evangelhos, cria na punição eterna, encontrando-se nele repetidamente uma fúria vingativa

> contra quem não desse ouvidos à sua pregação – uma atitude que é comum aos pregadores, mas que se desvia bastante da excelência superlativa(...) Eu realmente não julgo que uma pessoa com um apropriado nível de bondade em sua natureza traria temores e terrores dessa sorte ao mundo (...) Devo dizer que creio ser toda essa doutrina de que o fogo do inferno é uma punição para o pecado não mais do que uma doutrina de crueldade. É uma doutrina que pôs a crueldade no mundo e concedeu tortura cruel a gerações; o Cristo dos evangelhos, se o tomarem como os seus cronistas o representam, certamente teria que ser considerado parcialmente responsável por isso.[1]

A acusação de Russell que Cristo é "parcialmente responsável" pela doutrina da punição eterna que "concedeu tortura cruel a gerações neste mundo" não pode ser descartada levianamente como fruto de uma mente agnóstica. Se Cristo realmente ensinou que os salvos desfrutarão as bem-aventuranças eternas enquanto os perdidos sofrerão eterno tormento no fogo do inferno, então teríamos razão de questionar a integridade moral de seu caráter. É difícil imaginar que o Deus a quem Jesus Cristo revelou como um misericordioso "*Abba*-Pai" se empenharia em vingança contra seus desobedientes filhos ao torturá-los por toda a eternidade!

Não é de surpreender que, hoje, raramente ouçamos sermões sobre o fogo do inferno até de pregadores mais fundamentalistas, que, teoricamente, ainda estão comprometidos com tal crença. John Walvoord, ele próprio um fundamentalista, sugere que a relutância em pregar sobre o fogo do inferno se deve primariamente ao temor de proclamar uma doutrina impopular.[2] No meu ponto de vista, o problema não é meramente a relutância de pregadores hoje dizerem a verdade a respeito do inferno, mas a consciência de que o ponto de vista tradicional do inferno de fogo é moralmente intolerável e biblicamente questionável.

Clark Pinnock observa agudamente:

> Sua reticência [em pregar sobre o fogo do inferno] não é tanto devido a falta de integridade em proclamar a verdade, como em ter estômago para pregar uma doutrina que corresponde a sadismo elevado a novos níveis de *finesse*. Algo dentro deles lhes diz, talvez numa escala instintiva, que o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo não é o tipo de divindade que tortura pessoas (mesmo o pior dos pecadores) dessa maneira. Basta o silêncio dos pregadores fundamentalistas para testemunhar de seu anseio por uma doutrina revisada da natureza do inferno.[3]

É tal anseio, creio, que está incentivando teólogos hoje a reverem o ponto de vista tradicional do inferno para propor interpretações alternativas dos dados escriturísticos.

Objetivos deste capítulo

O tema tratado neste capítulo não é o inferno como punição final dos perdidos, mas a *natureza* do mesmo. A questão fundamental é: os pecadores impeni-

tentes sofrem punição consciente no corpo e alma por toda a eternidade, ou são aniquilados por Deus na segunda morte após sofrerem uma punição temporária? Para aplicá-lo em outros termos: acaso o fogo do inferno atormenta os perdidos eternamente ou os consome permanentemente?

Esta questão fundamental é examinada primeiramente analisando-se o ponto de vista *tradicional*, depois apresentando a versão do *aniquilamento*, o qual eu endosso. A primeira parte do capítulo analisa os principais textos bíblicos e argumentos usados para dar apoio à visão do inferno como um lugar de punição eterna literal dos perdidos.

A segunda parte deste capítulo considera brevemente duas interpretações alternativas do inferno. A primeira é uma visão *metafórica*, que considera o inferno como um lugar onde o sofrimento é mais mental do que físico. O fogo não é literal, mas metafórico, e a dor é provocada mais pelo senso de separação de Deus que por tormentos físicos.[4] A segunda é o ponto de vista *universalista* do inferno, que o transforma num fogo expurgador e refinador que, por fim, possibilita que toda pessoa consiga chegar ao Céu.

A terceira parte deste capítulo apresenta a interpretação do *aniquilamento* em relação ao inferno, um lugar de dissolução final e destruição dos perdidos. Alguns intitulam este ponto de vista de imortalidade *condicional*, porque nosso estudo da perspectiva holística demonstra que a imortalidade não é uma posse humana inata; mas, trata-se de um dom divino concedido aos crentes sob condição de sua resposta de fé. Deus não ressuscitará os ímpios para a vida imortal a fim de infligir sobre eles uma punição de eterna dor. Em lugar disso, os ímpios serão ressuscitados como mortais a fim de receberem sua punição, que resultará em seu aniquilamento final.

Alguns podem questionar o uso do termo "aniquilamento" para o destino dos ímpios, porque a primeira lei da termodinâmica declara que nada é destruído, mas transformado em algo diverso. Quando os cadáveres são incinerados, sua fumaça e cinzas permanecem. Isto é verdade, mas o que permanece não constitui mais vida humana. De uma perspectiva bíblica, o fogo que consome os ímpios os aniquila como seres humanos.

O PONTO DE VISTA TRADICIONAL DO INFERNO

Com poucas exceções, o ponto de vista tradicional do inferno tem dominado o pensamento cristão desde o tempo de Agostinho até o século 19. Em termos simples, essa visão tradicional afirma que, imediatamente após a morte, as almas desincorporadas dos pecadores impenitentes descem para o inferno, onde sofrem a punição de um fogo eterno literal. Por ocasião da ressurreição, o corpo é reunido à alma, o que intensifica a dor do inferno para os perdidos e o prazer do Céu para os salvos.

VÍVIDAS DESCRIÇÕES DO INFERNO

Insatisfeitos com a imagem de fogo e fumaça do Novo Testamento, algumas das mais criativas mentes da Idade Média descreveram o inferno como uma bizarra câmara de horrores, onde a punição é baseada num princípio de medida por medida. Isso significa que o membro do corpo que mais tivesse pecado seria mais punido no inferno que os demais membros.

William Crocket escreve:

> Na literatura cristã encontramos blasfemos dependurados por suas línguas. Mulheres adúlteras que fizeram tranças nos cabelos para seduzir homens pendentes sobre tachos ardentes, presas pelos cabelos ou pescoço. Difamadores mastigavam a língua, e ferros quentes lhes queimavam os olhos. Outros malfeitores sofrem em formas igualmente pitorescas. Assassinos são lançados em poços cheios de répteis venenosos e vermes lhes cobrem o corpo. Mulheres que tiveram abortos jazem mergulhadas até o pescoço nos excrementos dos danados. Os que conversavam negligentemente durante o culto da igreja postavam-se em pé num tanque de enxofre e piche escaldantes. Os idólatras são arrastados para o alto de rochedos por demônios, de onde são lançados às rochas abaixo, apenas para serem novamente arrastados até o alto. Os que deram as costas para Deus são revolvidos e assados vagarosamente nos fogos do inferno.[5]

Essas primitivas imagens do inferno foram refinadas e imortalizadas por Dante Alighieri, famoso poeta italiano do século 14. Em sua *Divina Comédia*, Dante retrata o inferno como um lugar de absoluto terror, onde os condenados se encolhem de dor e gritam, enquanto os santos se regozijam na glória do paraíso. No inferno de Dante, alguns pecadores clamam aos berros em sangue fervente, enquanto outros suportam fumaça ardente que lhes fere as narinas, e outros mais correm desnudos de hordas de víboras que os atacam.

A abordagem mais cautelosa do assunto feita por Lutero e Calvino não impediu uturos pregadores e teólogos proeminentes de retratarem o inferno como um mar de fogo, no qual os ímpios queimarão por toda a eternidade. O renomado teólogo americano do século 18, Jonathan Edwards, descreveu o inferno como uma fornalha crepitante de líquido incandescente que enche tanto o corpo quanto a alma dos ímpios:

> O corpo está pleno de tormento tão integralmente quanto possa suportar, e cada uma de suas partes estará cheia de tormento. Estarão sofrendo dor extrema, em cada uma de suas juntas, e cada nervo experimentará total e inexprimível tortura. Serão atormentados até os limites de seus dedos. O corpo inteiro estará repleto da ira de Deus. Seus corações e entranhas e suas cabeças, seus olhos e suas línguas, suas mãos e pés, estarão plenos da agudez da ira divina. Isto nos é ensinado em muitas passagens das Escrituras...[6]

Descrição semelhante do destino dos perdidos foi dada pelo famoso pregador britânico do século 19, Charles Spurgeon:

> Em fogo, exatamente como o temos na terra, teu corpo jazerá, semelhante ao asbesto, ficando para sempre sem ser consumido; todas as tuas veias como caminhos sobre o qual transitará a dor, todo nervo uma corda em que o diabo para sempre tocará sua diabólica melodia do indizível lamento do inferno.[7]

É difícil compreender como o diabo pode atormentar malfeitores no lugar de sua própria punição.

Hoje, aqueles que crêem num inferno de fogo literal são mais cautelosos ao descrever os sofrimentos experimentados pelos perdidos. Por exemplo, Robert A. Peterson conclui o seu livro *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* [Inferno sob julgamento: em defesa da punição eterna], declarando:

> O juiz e governante sobre o inferno é o próprio Deus. Ele está presente no inferno, não em bênção, mas em ira. O inferno representa punição eterna, perda absoluta, rejeição por Deus, sofrimento terrível e inexprimíveis aflição e dor. A duração do inferno é infindável. Conquanto haja graus de punição, o inferno é terrível para todos os condenados. Seus ocupantes são o diabo, os anjos malignos, e os seres humanos que não se salvaram.[8]

Ao fazer sua defesa do inferno como lugar de punição eterna, Peterson reúne as seguintes testemunhas: o Antigo Testamento, Cristo, os apóstolos e a história eclesiástica (a igreja apostólica, a Reforma e o período moderno). Ele dedica capítulos a cada uma dessas testemunhas. Uma metodologia semelhante é empregada por outros estudiosos que apóiam o ponto de vista tradicional do fogo do inferno.[9] Uma resposta abrangente a todas as supostas testemunhas da punição eterna dos ímpios nos forçaria a ir além do escopo deste estudo. Os leitores interessados podem encontrar tal resposta em *The Fire that Consumes* [O fogo que consome] (1982) por Edward Fudge. O livro, com prefácio de F. F. Bruce, é elogiado por muitos eruditos por seu tratamento equilibrado e justo dos dados bíblicos e históricos. Nossa resposta se limita a breves observações, algumas das quais serão ampliadas na segunda parte deste capítulo.

O testemunho do Antigo Testamento

O testemunho do Antigo Testamento para a punição eterna repousa em grande medida no emprego do termo *sheol* e duas passagens principais: Isaías 66:22-24 e Daniel 12:1, 2. Com respeito a *sheol*, John F. Walvoord diz: "*Sheol* era um lugar de punição e retribuição. Em Isaías [14:9, 10] os babilônios mortos em divino juízo são retratados como sendo saudados no *sheol* por aqueles que haviam morrido antes."[10]

Com respeito a *sheol*, nosso estudo da palavra no capítulo 5 mostra que nenhum dos textos apóia o ponto de vista de que o *sheol* é um lugar de punição para os ímpios. A palavra denota o reino dos mortos, onde prevalece a inconsciência, inatividade e sono. Semelhantemente, a zombeteira o de Isaías contra o rei de Babilônia é uma parábola, em que os personagens, as árvores personificadas e monarcas destronados são fictícios. Não servem para revelar a punição dos ímpios no *sheol*, mas para predizer em linguagem de vívida descrição o juízo de Deus sobre o opressor de Israel e seu ignominioso destino numa sepultura poeirenta que passa a ser pasto de vermes. Interpretar esta parábola como uma narrativa literal do inferno significa ignorar a natureza altamente figurativa da passagem, que tem simplesmente o objetivo de descrever a sorte de um tirano soberbo.

Isaías 66:24: o destino dos ímpios

O relato da sorte dos ímpios encontrado em Isaías 66:24 é considerado por alguns tradicionalistas como o mais claro testemunho de punição eterna no Antigo Testamento. O contexto do verso é o contraste entre o juízo de Deus sobre os ímpios e suas bênçãos sobre os justos. Os últimos desfrutam prosperidade e paz, e adorarão a Deus regularmente de sábado a sábado (Is 66:12-14, 23). Mas os ímpios serão punidos pelo "fogo" (Is 66:15) e juntos encontram o "seu fim" (Is 66:17). Esta é a ambientação do verso 24, tão crucial, que assim diz: "Eles sairão, e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra Mim; porque o seu verme nunca morrerá, nem o seu fogo se apagará; e eles serão um horror para toda a carne".

R. N. Whybray vê neste texto "uma primitiva descrição da punição eterna: conquanto mortos, os rebeldes continuarão para sempre".[10] Numa linha de pensamento semelhante, Peterson interpreta a frase "seu verme nunca morrerá, seu fogo nunca findará" como significando que "a punição e a vergonha dos ímpios não têm fim; seu destino é eterno. Não admira que serão desprezados por toda a humanidade".[11]

A descrição de Isaías da sorte dos ímpios foi possivelmente inspirada pela matança de 185 mil homens do exército assírio pelo Senhor durante o reinado de Ezequias. Lemos que "quando se levantaram os restantes pela manhã, eis que todos estes eram cadáveres" (Is 37:26). Esse evento histórico pode ter servido para predizer o destino final dos ímpios. Observem que os justos contemplam "os cadáveres" (hebraico *pegerim*), não pessoas vivas. O que vêem é destruição, e não tormento eterno.

Os "vermes" são mencionados em ligação com os corpos mortos, porque eles apressam a decomposição e representam a ignomínia dos cadáveres, privados de sepultamento (Jr 25:33; Is 14:11; Jó 7:5; 17:14; At 12:23). A figura do fogo que não é apagado é freqüentemente utilizada nas Escrituras com o sentido de um fogo que consome (Ez 20:47 e 48) e reduz a nada (Am 5:5 e 6; Mt 3:12). Edward Fudge

explica acertadamente que "tanto os vermes quanto o fogo falam de uma destruição total e final. Ambos os termos também tornam esta cena 'repugnante'"[12].

Para entender o sentido da frase "o fogo nunca se apaga" é importante lembrar que manter um fogo aceso a fim de queimar cadáveres requeria considerável esforço na Palestina. Os cadáveres não queimam prontamente e a lenha necessária para sua combustão era escassa. Em minhas viagens pelo Oriente Médio e África muitas vezes vi cadáveres parcialmente queimados porque o fogo se extinguiu antes de consumir os restos de um animal.

A imagem de um fogo inextinguível tem simplesmente o objetivo de transmitir o pensamento de ser completamente queimado ou consumido. Nada tem a ver com a punição eterna de almas imortais. A passagem fala claramente de "corpos dos mortos" que são consumidos, e não de almas imortais que são eternamente atormentadas. É lamentável que os tradicionalistas interpretem esta passagem e declarações semelhantes de Jesus à luz de sua concepção da punição final, em lugar de fazê-lo com base no que a figura de linguagem realmente queria dizer.

DANIEL 12:2: "DESPREZO ETERNO"

O segundo texto destacado do Antigo Testamento usado pelos tradicionalistas para respaldar o conceito de punição eterna é Daniel 12:2, que fala da ressurreição tanto dos bons quanto dos maus: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno". Peterson conclui sua análise deste texto declarando: "Daniel ensina que enquanto os salvos serão ressuscitados para uma vida que não tem fim, os ímpios serão ressuscitados para a desgraça infindável (Dn 12:2)".[13]

O termo hebraico traduzido como "horror", *deraon*, também aparece em Isaías 66:24, no qual é traduzido por "repugnância" (na VKJ) e descreve cadáveres não-sepultados. Em seu comentário *The Book of Daniel* [O livro de Daniel], André Lacocque faz observar que o sentido de *deraon* tanto "aqui [Dn 12:2] quanto em Isaías 66:24 é a decomposição dos ímpios"[14]. Isso significa que o "desprezo" é causado pela repugnância à decomposição de seus corpos, não pelo sofrimento sem fim dos ímpios. Como Emmanuel Petavel comenta: "O sentimento dos sobreviventes é de repulsa, não de piedade".[15]

Em suma, as supostas testemunhas veterotestamentárias para a punição eterna dos ímpios são pífias, ou mesmo inexistentes. Ao contrário, a evidência da completa destruição dos ímpios por ocasião do escatológico Dia do Senhor é de clareza gritante. Os ímpios se "dispersarão" como a palha (Sl 1:4, 6), serão feitos em pedaços como vasos de oleiro (Sl 2:9, 12), mortos pelo sopro do Senhor (Is 11:4), queimados no fogo "como espinheiros" (Is 33:12), e "morrerão como mosquitos" (Is 51:6).

Talvez a descrição mais evidente da destruição total dos ímpios se ache na última página do Antigo Testamento de nossas Bíblias: "Pois eis que vem o dia, e

arde como fornalha; todos os soberbos, e todos os que cometem perversidade, serão como o restolho; o dia que vem os abrasará, diz o Senhor dos Exércitos, de sorte que não lhes deixará nem raiz nem ramo" (Ml 4:1). Aqui a imagem do fogo que tudo consome e que não deixa "nem raiz, nem ramos" sugere combustão integral e destruição, não tormento perpétuo. A mesma verdade é expressa pelo próximo profeta de Deus, João Batista, que clamava no deserto convocando o povo ao arrependimento, em vista da proximidade do dia do julgamento de Deus (Mt 3:7-12).

O testemunho da literatura intertestamentária

A literatura produzida durante os quatrocentos anos entre Malaquias e Mateus está longe de ser unânime quanto à sorte dos ímpios. Alguns textos descrevem os tormentos infindáveis dos perdidos, enquanto outros refletem a perspectiva veterotestamentária de que os ímpios cessam de existir. O que justifica tais pontos de vista contrastantes é, provavelmente, a pressão cultural helenística que os judeus experimentaram durante aquele tempo ao serem amplamente dispersos por todo o antigo Oriente Médio.

Desafortunadamente, a maioria das pessoas não está ciente das diferentes perspectivas porque os tradicionalistas em geral argumentam segundo um ponto de vista judaico uniforme da punição final como tormento eterno. Uma vez que Jesus e os apóstolos não denunciaram tal ponto de vista, presume-se que o endossaram. Esse pressuposto tem por base a fantasia e não os fatos.

Tormento eterno

O Segundo Livro de Esdras, uma obra apócrifa aceita como canônica pela Igreja Católica Romana, pergunta se a alma dos perdidos será torturada imediatamente por ocasião da morte ou após a criação restaurada (2 Esdras 7:15). Deus responde: "Tal como o espírito deixa o corpo (...) se for alguém que revelou desprezo e não conservou o caminho do Altíssimo (...) tal espírito (...) vagará em tormento, sempre angustiante e triste (...) considerarão o tormento reservado para si próprios nos últimos dias" (2 Esdras 7:78-82).[16]

O mesmo ponto de vista é expresso em Judite (150-125 a.C.), também um livro apócrifo incluído na Bíblia católica. Ao concluir seu cântico de vitória, a heroína Judite adverte: "Ai das nações que se levantam contra a minha raça; o Senhor Todo-poderoso tomará vingança deles no dia do juízo para pôr fogo e vermes sobre sua carne; *E eles chorarão e sentirão dor para sempre*" (Judite 16:17). A referência ao fogo e vermes provavelmente vem de Isaías 66:24, mas enquanto Isaías via os cadáveres consumidos pelo fogo e vermes, Judite fala de "fogo e vermes" como provocando infindáveis agonias internas dentro da carne. Aqui temos uma inegável descrição da tradicional concepção do inferno.

Descrição semelhante da sorte dos ímpios é encontrado em 4 Macabeus, escrito por um judeu com inclinações estóicas. O autor descreve os justos ascendendo para a bem-aventurança consciente por ocasião da morte (10:15; 13:17; 17:18; 18:23) e os ímpios descendo para o tormento consciente (9:8, 32; 10:11, 15; 12:19; 13:15; 18:5, 22).

No capítulo 9, ele narra a história da mãe fiel e seus sete filhos que foram todos martirizados sob a tirania de Antíoco Epifânio (ver 2 Macabeus 7:1-42). Os sete filhos repetidamente advertem seu ímpio torturador do eterno tormento que o aguarda: "A vingança divina está reservada para ti, fogo eterno e tormentos, que a ti se apegarão para sempre" (4 Macabeus 12:12; cf. 9:9; 10:12, 15). "O perigo do tormento eterno está reservado àqueles que transgridem os mandamentos de Deus" (4 Macabeus 13:15).

Aniquilamento total

Em outro livro apócrifo, contudo, os pecadores são consumidos como no Antigo Testamento. Tobias (cerca de 200 a.C.), por exemplo, descreve o tempo do fim dizendo: "Todos os filhos de Israel que são livrados naqueles dias, lembrando-se de Deus em verdade, serão reunidos e virão a Jerusalém e habitarão na terra de Abraão com segurança (...) e os que praticam o pecado e a injustiça cessarão de toda a terra" (Tobias 14:6-8). O mesmo ponto de vista é expresso em Eclesiástico (cerca de 195-171 a.C.), que fala do "fogo refulgente" em que os ímpios "serão devorados" e "encontram a destruição" (Eclesiástico 36:7-10).

Os Oráculos Sibilinos, uma obra composta por vários autores, mas cujo cerne deriva de um autor judaico, talvez do segundo século a.C., descreve como Deus levará a cabo a total destruição dos ímpios: "E Ele queimará a Terra inteira, e consumirá toda a raça dos homens... e haverá pó de cinzas" (4:76). Os Salmos de Salomão, muito provavelmente compostos pelos judeus hassídicos em meados do primeiro século a.C., antecipam um tempo em que os ímpios desaparecerão da Terra para nunca mais serem lembrados: "A destruição do pecador é para sempre, e ele não será lembrado, quando o justo é visitado. Esta é a porção dos pecadores para sempre" (3:11, 12).

Josefo e os Rolos do Mar Morto

Os tradicionalistas freqüentemente citam a descrição de Josefo da crença dos essênios a respeito da imortalidade da alma e da punição eterna dos ímpios para apoiar sua argumentação de que tal crença era vastamente aceita no período neotestamentário. Consideremos o texto detidamente antes de fazer qualquer comentário. Josefo nos diz que os essênios adotaram dos gregos não apenas

a noção de que "as almas são imortais, e continuam para sempre", mas também a crença de que "as almas boas têm sua habitação além do oceano", numa região em que o clima é perfeito, enquanto "as almas más [são lançadas] numa cova escura e tempestuosa, cheia de punições incessantes".[17] Josefo prossegue explicando que tal crença deriva de "fábulas" gregas e está construída "sobre a suposição de que as almas são imortais" e que "os homens maus... sofrem punição imortal após a morte".[18] Ele chama tal crença "uma inevitável isca para quem uma vez teve gosto por sua filosofia [grega]"[19].

É significativo que Josefo atribui a crença na imortalidade da alma e punição infindável, não aos ensinos do Antigo Testamento, mas a "fábulas" gregas, que os judeus sectários, como os essênios, achavam irresistíveis. Esse comentário pressupõe que nem todos os judeus haviam aceito essas crenças. De fato, há indicações de que mesmo entre os essênios havia os que não compartilhavam tais crenças. Por exemplo, os Rolos do Mar Morto, que são geralmente associados com a comunidade essênia, falam claramente do aniquilamento total dos pecadores.[20]

O Documento de Damasco, um importante Rolo do Mar Morto, descreve o fim dos pecadores comparando a sorte deles com a dos antediluvianos que pereceram no dilúvio, e dos israelitas infiéis que caíram no deserto. A punição de Deus dos pecadores "não deixa remanescentes ou sobreviventes dentre eles" (CD 2, 6, 7). Eles serão "como se não tivessem sido" (CD, 2, 20). O mesmo ponto de vista é expresso em outro rolo, o Manual de Disciplina, que fala do "extermínio" dos homens de Belial (Satanás) por meio do "fogo eterno" (1QS 2, 4-8).

É digno de nota que o Manual de Disciplina descreve a punição daqueles que seguem o Espírito de Perversidade em vez do Espírito da Verdade numa maneira aparentemente contraditória, ou seja, uma punição infindável que resulta em total destruição. O texto declara: "E quanto à visitação de todos quantos caminham nesse [espírito de perversidade], consiste de uma abundância de golpes administrados por todos os anjos de destruição no abismo eterno pela furiosa ira do Deus de vingança, de *infindável horror e vergonha sem fim*, e de desgraça da destruição por fogo da região das trevas. E todo o seu tempo de era em era na maior angústia e amarga desgraça, em calamidades de escuridão *até que sejam destruídos com nenhum deles sobrevivendo ou escapando*" (1QS 4.11-14).[21]

O fato de que o "infindável horror e vergonha sem fim" não é infindável, mas dura somente "até que sejam destruídos" serve para demonstrar que nos tempos do Novo Testamento as pessoas empregavam termos tais como "infindável", "sem fim" ou "eterno" com um significado diferente do atual. Para nós, punição "infindável" significa "sem fim", e não até que os ímpios sejam destruídos. O reconhecimento desse fato é essencial para interpretar mais tarde as

declarações de Jesus sobre o fogo eterno e para resolver a aparente contradição que encontramos no Novo Testamento entre "punição eterna" (Mt 25:46) e "destruição eterna" (2Ts 1:9). Quando se trata da punição dos ímpios, "infindável" simplesmente significa "até que sejam destruídos".

A amostragem de testemunhos acima da literatura intertestamentária indica que nesse período não havia um "ponto de vista judaico" coerente da sorte dos ímpios. Embora a maioria dos documentos reflita o ponto de vista veterotestamentário da extinção total dos pecadores, alguns claramente falam de tormento infindável para os ímpios. Isso significa que não podemos ler as palavras de Jesus ou dos autores do Novo Testamento presumindo que reflitam uma crença uniforme no tormento eterno mantida pelos judeus naquela ocasião. Precisamos examinar os ensinos do Novo Testamento à base de seu próprio testemunho interno.

O TESTEMUNHO DE JESUS

ENSINOU JESUS O TORMENTO ETERNO?

Os tradicionalistas crêem que Jesus propicia a mais forte prova para a crença na punição eterna dos ímpios. Kenneth Kanzer, um dos mais respeitados líderes evangélicos contemporâneos, declara: "Os que reconhecem a Jesus Cristo como Senhor não podem deixar de perceber a linguagem clara e sem ambigüidade com que ele adverte da pavorosa verdade da punição eterna."[22]

O teólogo australiano Leon Morris concorda com Kantzer e declara enfaticamente: "Por que alguém crê no inferno nestes dias iluminados? Porque Jesus claramente ensinou a sua existência. Ele falou mais freqüentemente a respeito do inferno do que do Céu. Não podemos contornar este fato. Podemos entender que há aqueles que não apreciam a idéia do inferno. Eu próprio não aprecio. Mas se levarmos a sério nosso entendimento de Jesus como o Filho de Deus encarnado, precisamos enfrentar o fato de que ele claramente disse que algumas pessoas passarão a eternidade no inferno."[23]

Morris, de modo evidente, afirma que Jesus ensinou a existência do inferno. De fato, Jesus emprega o termo *geena*[24] sete das oito vezes em que a palavra ocorre no Novo Testamento. A única outra referência é encontrada em Tiago 3:6. A questão, porém, não é a *realidade* do inferno como lugar de punição final dos pecadores impenitentes. Neste ponto, a maioria dos cristãos concorda. Antes, a questão é a *natureza* do inferno. Afinal de contas, Jesus ensinou que o inferno-*geena* é o lugar onde os pecadores sofrerão tormento eterno ou destruição permanente? Para encontrar uma resposta, examinemos o que Jesus realmente disse a respeito do inferno.

O QUE É *INFERNO-GEENA*?

Antes de examinar as referências de Cristo a inferno-*geena*, podemos achar útil considerar a derivação da própria palavra. O termo grego *geena* é uma transliteração do hebraico "vale (dos filhos) de Hinon", localizado ao sul de Jerusalém. Nos tempos antigos, ligava-se à prática de sacrificar crianças ao deus Moloque (2Rs 16:3; 21:6; 23:10). Isso fez com que adquirisse o nome de "Tofete", um lugar sobre que cuspir ou aborrecer.[25] Esse vale aparentemente se tornou uma gigantesca pira para queimar os 185 mil cadáveres dos soldados assírios que Deus matou nos dias de Ezequias (Is 30:31-33; 37:36).

Jeremias predisse que o lugar seria chamado "o vale da matança" porque seria repleto com os corpos dos israelitas quando Deus os julgasse por seus pecados.

> Portanto, eis que virão dias, diz o Senhor, em que já não se chamará Tofete, nem vale do filho de Hinom, mas o vale da matança; os mortos serão enterrados em Tofete por não haver outro lugar. Os cadáveres deste povo servirão de pasto às aves dos céus e aos animais da terra; e ninguém haverá que os espante (Jr 7:32 e 33).

Josefo nos informa que o mesmo vale recebeu as pilhas dos judeus mortos logo após o cerco de Jerusalém no ano 70 a.C.[26] Vimos que Isaías retrata a mesma cena depois da matança dos pecadores pelo Senhor no fim do mundo (Is 66:24). Durante o período intertestamentário, o vale se tornou o lugar de punição final, e foi chamado de "vale amaldiçoado" (1 Enoque 27:2, 3), "posto de vingança" e "tormento futuro" (2 Baruque 59:10 e 11), a "fornalha da Geena" e o "abismo do tormento" (4 Esdras 7:36).

Embora a imagem da *geena* seja comum na literatura judaica desse período, a descrição do que acontece ali é contraditória. Edward Fudge conclui sua pesquisa da literatura, declarando:

> Vimos umas poucas passagens nos deuterocanônicos que especificamente antecipam o tormento eterno de corpos e/ou almas conscientes, bem como um verso desses nos deuterocanônicos. Muitas outras passagens dentro da literatura intertestamentária também retratam os ímpios sendo consumidos pelo fogo, mas é o fogo consumidor, inapagável do Antigo Testamento que destrói inteiramente para sempre, deixando somente fumaça como lembrança. É justo dizer que àqueles que primeiro ouviram o Senhor, *geena* transmitiria um senso de total horror e repugnância. Além disso, contudo, deve-se falar com extremo cuidado.[27]

JESUS E O FOGO DO INFERNO

Com esta nota de advertência, examinemos as sete referências ao *geena-fogo do inferno* que encontramos nos evangelhos. No sermão da montanha, Jesus declara que quem chamar a seu irmão "tolo" estará sujeito ao inferno de

fogo" (Mt 5:22). Novamente, Ele declarou ser melhor arrancar o olho ou cortar a mão que leva alguém a pecar do que "irá todo o teu corpo para o inferno" (Mt 5:29 e 30). O mesmo pensamento é expresso mais tarde: é melhor cortar um pé ou uma mão que levem uma pessoa a pecar a ser "lançado no fogo eterno" (Mt 18: 8 e 9). Aqui o fogo do inferno é descrito como "eterno". A mesma declaração é encontrada em Marcos, em que Jesus diz três vezes ser melhor cortar um órgão ofensivo a ser "lançado no inferno [*geena*] (...) onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga" (Mc 9:44, 46-48). Em outra parte, Jesus critica os fariseus por atravessarem mar e terra para fazer um converso, depois tornando-o "filho do inferno duas vezes [*geena*]" (Mt 23:15). Finalmente, Ele adverte os fariseus de que não escaparão da "condenação do inferno [*geena*]" (Mt 23:33).

Ao passar em revista as alusões de Cristo ao inferno-*geena*, precisamos primeiro notar que nenhum deles indica que esse é um lugar de tormento infindável. O que é eterno e inextinguível não é a punição, mas o fogo. Fizemos notar antes que no Antigo Testamento esse fogo é eterno e inextinguível no sentido de consumir totalmente os cadáveres. Esta conclusão é respaldada pela advertência de Cristo de que não devemos temer os seres humanos que podem prejudicar o corpo, mas aquele que "pode fazer perecer no inferno [*geena*] tanto a alma como o corpo" (Mt 10:28). A implicação é clara. O inferno é o lugar de punição final, que resulta na destruição total do ser integral, alma e corpo.

Robert Peterson argumenta que "Jesus não está falando aqui de aniquilamento literal", porque na passagem paralela de Lucas 12:5 o verbo "destruir" não é empregado. Em vez disso, ele declara: "Temei aquele que depois de matar, tem poder para lançar no inferno" (Lucas 12:5). Disso Peterson conclui: "A destruição mencionada em Mateus 10:28, portanto, é equivalente a ser lançado no inferno"[28], ou seja, tormento eterno.

O problema com esse argumento é que ele presume *primeiro* que "ser lançado no inferno" significa tormento eterno. *Daí*, emprega seu pressuposto subjetivo para negar o sentido evidente do verbo "destruir-*apollumi*". Peterson ignora um princípio básico de interpretação bíblica que requer que textos obscuros sejam explicados com base nos que são claros, e não o contrário. O fato de que Jesus claramente fala de Deus destruir tanto o corpo quanto a alma no inferno demonstra que o inferno é o lugar onde pecadores são por fim aniquilados, e não atormentados eternamente.

"FOGO ETERNO"

Os tradicionalistas desafiariam esta conclusão porque em outra parte Cristo se refere a "fogo eterno" e "punição eterna". Por exemplo, em Mateus 18:8 e 9 Jesus repete o que dissera antes (Mt 5:29 e 30) a respeito de perder um membro do corpo

a fim de escapar do "fogo eterno" do inferno-*geena*. E referência ainda mais clara ao "fogo eterno" é encontrada na parábola das ovelhas e bodes que Jesus emprega falando da separação que tem lugar quando de seu retorno entre os salvos e perdidos. Ele acolherá os fiéis em seu reino, mas rejeitará os perdidos declarando: "Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos; (...) irão estes para o castigo eterno, porém os justos para a vida eterna" (Mt 25: 41-46).[29]

Os tradicionalistas atribuem importância fundamental a esta última passagem porque ela reúne os dois conceitos de "fogo eterno" e "castigo eterno". A combinação de ambos é interpretada como significando que a punição é eterna porque o fogo do inferno que o provoca é também eterno. Peterson chega ao ponto de dizer que "se Mateus 25:42 e 46 fossem os dois únicos versos para descrever a sorte dos ímpios, a Bíblia ensinaria claramente a condenação eterna, e seríamos obrigados a crer nela e ensiná-la sob a autoridade do Filho de Deus"[30].

A interpretação de Peterson desses dois textos críticos ignora quatro considerações relevantes. Primeiro, a preocupação de Cristo nesta parábola não é definir a natureza seja do fogo eterno ou da morte eterna, mas simplesmente afirmar que há dois destinos. A natureza de cada um dos destinos não é discutida nesta passagem.

Em segundo lugar, John Stott acertadamente assinala:

> O próprio fogo é chamado de "eterno" e "inextinguível", mas seria muito estranho se o que é lançado nele se revela indestrutível. Nossa expectativa seria o oposto: seria consumido para sempre, não atormentado para sempre. Assim é a fumaça (evidência de que o fogo realizou sua obra) que sobe para sempre e sempre (Ap 14:11; cf. 19:3).[31]

Em terceiro lugar, o fogo é "eterno-*aionios*", não por causa de sua duração infinita, mas por causa da combustão e aniquilamento integral dos ímpios. Isto é claramente indicado pelo fato de que o lago do fogo, em que os ímpios são lançados, é chamado explicitamente de "segunda morte" (Ap 20:14; 21:8), porque produz a extinção final, radical e irreversível da vida.

Eterno como destruição permanente

"Eterno" muitas vezes se refere à *permanência do resultado* antes que à *continuação do processo*. Por exemplo, Judas 7 diz que Sodoma e Gomorra sofreram "punição" do fogo eterno [*aionios*]. É evidente que o fogo que destruiu as duas cidades é eterno, não em virtude de sua *duração*, mas por seus *resultados permanentes*.

Exemplos semelhantes podem ser encontrados na literatura judaica intertestamental. Fizemos notar anteriormente que no Manual de Disciplina dos Rolos do Mar Morto, Deus ameaça o "extermínio" sobre os ímpios por meio do "fogo eterno" (1QS 2.4-8). Os "anjos da destruição" causam "infindável horror e vergonha sem fim, e da desgraça da destruição pelo fogo da região das trevas (...) até que sejam

destruídos, nenhum sobrevivendo ou escapando" (1QS 4.11-14). Aqui, o fogo vergonhoso e destrutivo é "infindável... sem fim", mas durará somente "até que sejam destruídos". Para nossas modernas mentes críticas, tal declaração é contraditória, mas não para o povo dos tempos bíblicos. Para interpretar corretamente um texto é vital estabelecer como ele foi entendido por seus leitores originais.

Os exemplos citados são suficientes para demonstrar que o fogo da punição final é "eterno", não por durar para sempre, mas em razão de que, no caso de Sodoma e Gomorra, prova a destruição completa e permanente dos ímpios, uma condição que dura para sempre. Em seu comentário *The Gospel According to St Matthew* [O Evangelho segundo São Mateus], R. V. G. Tasker expressa o mesmo ponto de vista: "Não há indicação de quanto tempo perdurará tal punição. A metáfora do 'fogo eterno' equivocadamente traduzida por *fogo interminável* no verso 41 tem o objetivo, podemos razoavelmente presumir, de indicar destruição final."[32]

Em quarto lugar, Jesus estava oferecendo uma escolha entre a *destruição* e a *vida* quando declarou: "Entrai pela porta estreita (larga é a porta e espaçoso o caminho que conduz para a *perdição* e são muitos os que entram por ela), porque estreita é a porta e apertado o caminho que conduz para a *vida*, e são poucos os que acertam com ela" (Mt 7:13, 14).[33] Aqui Jesus contrasta o caminho confortável que conduz à *destruição* no inferno com o caminho estreito de provas e perseguição que leva à *vida eterna* no reino celestial. O contraste entre *destruição* e *vida* sugere que o "fogo eterno" causa a eterna destruição dos perdidos, não seu eterno tormento.

"PUNIÇÃO ETERNA"

A solene declaração de Cristo: "irão estes para o *castigo eterno*, porém os justos para a vida eterna" (Mt 25:46) é geralmente considerada como a mais clara prova do sofrimento consciente que os perdidos suportarão por toda eternidade. Seria esta a única e legítima interpretação do texto? John Stott corretamente responde:

> Não, isso é ler no texto o que não se encontra necessariamente ali. O que Jesus disse é que tanto a vida quanto a punição seriam eternas, mas nesta passagem Ele não define a natureza de nenhuma delas. Em razão de que noutros lugares Ele falou da vida eterna como desfrute consciente de Deus (Jo 17:3), não se segue que a punição eterna deva ser uma experiência consciente de dor nas mãos de Deus. Ao contrário, embora declarando que ambos são eternos, Jesus está *contrastando* os dois destinos: quanto mais dessemelhantes forem, melhor será.[34]

Os tradicionalistas lêem "*castigo eterno*" no sentido de "*eterno castigar*", mas este não é o sentido da frase. Como Basil Atkinson observa com perspicácia,

> quando o adjetivo *aionios* com o sentido de "eterno" é empregado no grego com substantivos de *ação* faz referência ao *resultado* da ação, não ao processo. Assim,

> a expressão "castigo eterno" é comparável a "eterna redenção" e "salvação eterna", ambas sentenças bíblicas. Ninguém supõe que estamos sendo redimidos ou sendo salvos para sempre [como um processo]. Fomos redimidos e salvos de uma vez por todas por Cristo, com resultados eternos. Do mesmo modo, os perdidos não estarão passando por um processo de punição para sempre, mas serão punidos uma vez por todas com resultados eternos. Por outro lado, o substantivo "vida" não é um substantivo de ação, mas um que expressa uma condição. Assim, a própria vida é eterna.[35]

Um bom exemplo para apoiar essa conclusão se acha em 2 Tessalonicenses 1:9, em que Paulo, falando daqueles que rejeitam o evangelho, declara: "Estes sofrerão *penalidade de eterna destruição*, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder."[36] É evidente que a destruição dos ímpios não pode ser eterna em sua duração, porque é difícil imaginar um processo eterno e inconcluso de destruição. A destruição pressupõe aniquilamento. A destruição dos ímpios é eterna-*aionios*, não porque o *processo* de destruição continue para sempre, mas porque os *resultados* são permanentes. De igual modo, a "eterna destruição" de Mateus 25:46 é eterna porque os seus *resultados* são permanentes. É um castigo que resulta em sua eterna destruição ou aniquilamento.

O SIGNIFICADO DE "ETERNO"

Alguns raciocinam que

> se a palavra "eterno" significa sem fim quando aplicada à futura bem-aventurança dos remidos, segue-se obrigatoriamente, a menos que clara evidência seja dada em contrário, que este termo também significa sem fim quando empregado para descrever a futura punição dos perdidos.[37]

Harry Buis expressa este argumento com maior vigor: "Se *aionion* descreve a vida que é infindável, então deve *aionios* descrever a punição sem fim. Aqui a doutrina do Céu e a doutrina do inferno permanecem juntas em pé ou caem".[38]

Tal raciocínio deixa de reconhecer que o que determina o significado de "eterno" é o objeto sendo qualificado. Se o objeto é a vida concedida por Deus aos crentes (Jo 3:16), então a palavra "eterno" obviamente significa "infindável, para sempre", porque as Escrituras nos dizem que a "natureza mortal" dos crentes será feita "imortal" por Cristo quando de seu advento (1Co 15:53).

Por outro lado, se o objeto sendo qualificado é o "castigo" ou "destruição" dos perdidos, então "eterno" pode somente significar "permanente, total, final", porque em parte alguma a Escritura ensina que os ímpios serão ressuscitados imortais para serem capazes de sofrer para sempre. O castigo eterno requer ou a posse natural da imortalidade, ou uma natureza imortal, ou a concessão divina de uma

natureza imortal ao tempo em que a punição é infligida. Em parte alguma as Escrituras ensinam que qualquer dessas condições exista.

A punição dos ímpios é eterna tanto em *qualidade* quanto em *quantidade*. É "eterna" em *qualidade* porque pertence à era vindoura. É "eterna" em *quantidade* porque seus resultados nunca findarão. À semelhança do "juízo eterno" (Hb 6:2), "eterna redenção" (Hb 9:12), e "salvação eterna" (Hb 5:9) – tudo isso sendo eterno nos resultados de ações uma vez completadas – portanto "castigo eterno" é eterno em seus resultados: a destruição completa e irreversível dos ímpios.

É importante observar que a palavra grega *aionios*, traduzida por "eterno" ou "para sempre", significa literalmente "durando por uma era". Antigos papiros gregos contêm numerosos exemplos de imperadores romanos sendo descritos como *aionios*. O que se quer dizer com isso é que conservavam seu ofício vitaliciamente. Desafortunadamente, as palavras em português "eterno" e "para sempre" não transmitem com precisão o significado de *aionios*, que literalmente significa "durando uma era". Em outras palavras, enquanto no grego *aionios* expressa perpetuidade *dentro de limites*, os termos "eterno" ou "para sempre" em português denotam duração *ilimitada* [N.T.: No original desta obra em inglês os termos equivalentes são "*eternal*" e "*everlasting*", com o mesmo sentido de *duração infindável*].

O SENTIDO DE "CASTIGO"

Também se deveria tomar nota da palavra "castigo" empregada para traduzir a palavra grega *kolasis*. Um breve exame ao *Vocabulary of the Greek Testament* [Vocabulário do Testamento Grego], de Moulton e Milligan, mostra que a palavra era empregada naquele tempo com o sentido de "podar" ou "cortar fora" madeira morta. Se este for o sentido aqui, reflete a freqüente frase veterotestamentária "será eliminada do seu povo" (Gn 17:14; Êx 30:33, 38; Lv 7:20, 21, 25, 27; Nm 9:13). Isso significaria que o "castigo eterno" dos ímpios consiste em sua eliminação permanente dentre a humanidade.

Como observação final, é importante lembrar que a única maneira pela qual a punição dos ímpios poderia ser infligida eternamente, seria no caso de Deus os ressuscitar com vida imortal, tornando-os, assim, indestrutíveis. Segundo as Escrituras, porém, somente Deus possui em si a imortalidade (1Tm 1:17; 6:16). Ele concede a imortalidade como o dom do evangelho (2Tm 1:10). No texto bíblico mais bem conhecido nos é dito que aquele que nele crer receberá a vida eterna e não perecerá (Jo 3:16). A sorte final dos perdidos é a destruição pelo fogo eterno, e não punição pelo tormento eterno. A noção de tormento eterno dos ímpios pode ser defendida somente se aceitando o ponto de vista grego da imortalidade e indestrutibilidade da alma, um conceito que descobrimos ser estranho às Escrituras.

"Choro e ranger de dentes"

Quatro vezes no Evangelho de Mateus é dito que no dia do juízo "haverá choro e ranger de dentes" (Mt 8:12; 22:13; 24:51; 25:30). Os crentes no inferno de fogo eterno literal presumem que o "choro e ranger de dentes" descrevem a agonia consciente experimentada pelos perdidos por toda a eternidade. Contudo, um exame do contexto de cada uma das passagens sugere, que o "choro e ranger de dentes" ocorre no contexto da separação ou expulsão que ocorre no juízo final.

Ambas as sentenças derivam muito provavelmente do chorar e ranger de dentes associados com o dia do Senhor no Antigo Testamento. Por exemplo, Sofonias descreve o dia do Senhor nas seguintes palavras: "Está perto o dia do Senhor; está perto e muito se apressa. Atenção! O dia do Senhor é amargo e nele clama [na VJK "*cry... bitterly*" – chora amargamente] até o homem poderoso" (Sf 1:14).[39] De modo semelhante, o salmista declara: "O perverso vê isso, e se enraivece; range os dentes, e se consome: o desejo dos perversos perecerá" (Sl 112:10).[40] Aqui o salmista claramente indica que o ranger de dentes é o resultado do juízo dos ímpios, que, por fim, resulta em sua destruição.

Edward Fudge percebe bem que a expressão

> "ranger de dentes" parece indicar duas atividades separadas. A primeira reflete o terror dos condenados ao começarem a verdadeiramente perceber que Deus os lançou fora como indignos e ao anteciparem a execução de sua sentença. O segundo parece expressar a amarga ira e revolta que sentem para com Deus, que os sentenciou, e para com os remidos, que serão abençoados para sempre.[41]

O testemunho de Paulo

A palavra "inferno" (*geena*) não ocorre nos escritos de Paulo. Em vez disso, o apóstolo se refere algumas poucas vezes ao juízo de Deus executado sobre os malfeitores por ocasião da vinda de Cristo. Os tradicionalistas apelam a algumas dessas passagens para apoiar sua crença na punição eterna dos perdidos. Anteriormente examinamos o importante texto de 2 Tessalonicenses 1:9, no qual Paulo fala da "penalidade de eterna destruição" que os ímpios sofrerão quando do retorno de Jesus. Fizemos notar que a destruição dos ímpios é eterna-*aionios*, não porque o processo de destruição prossiga para sempre, mas porque os *resultados* são permanentes.

O dia da ira

Outra significativa passagem paulina muitas vezes citada em apoio a um inferno literal de fogo eterno é sua advertência sobre

> o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, que retribuirá a cada um segundo o seu procedimento;... mas ira e indignação aos facciosos que desobedecem à verdade, mas obedecem à injustiça. Tribulação e angústia virão sobre a alma de qualquer homem que faz o mal, do judeu primeiro, e também do grego (Rm 2:5-9).

A "ira, indignação, tribulação" e "angústia" são vistas pelos tradicionalistas como termos descritivos de tormento consciente no inferno.[42]

O quadro que Paulo apresenta do "dia da ira", quando os malfeitores experimentarão a ira, a fúria, a tribulação e a angústia deriva muito provavelmente de Sofonias, em que o profeta fala do dia escatológico do Senhor, como um "dia de indignação, dia de angústia, e dia de alvoroço e desolação, dia de escuridade e negrume" (Sf 1:15). Daí o profeta declara: "pelo fogo do seu zelo a terra será consumida, porque certamente fará destruição total e repentina de todos os moradores da terra" (Sf 1:18).

Temos razão para crer que Paulo expressa a mesma verdade de que o dia do Senhor trará um súbito fim aos malfeitores. Paulo nunca faz qualquer alusão ao tormento eterno dos perdidos. Por quê? Simplesmente porque para ele, a imortalidade é um dom de Deus concedido aos salvos por ocasião da vinda de Cristo (1Co 15:53, 54) e não uma faculdade natural de cada pessoa. O apóstolo toma por empréstimo livremente o vocabulário profético do Antigo Testamento, mas ilumina a visão do dia do Senhor com a brilhante luz do evangelho, em vez de oferecer os lúgubres detalhes de tormento eterno consciente.

O testemunho do Apocalipse

O tema do juízo final é central no livro do Apocalipse porque representa a maneira pela qual Deus vence a oposição do mal contra si e contra seu povo. Assim, não admira que os crentes no inferno de fogo eterno achem apoio para seu ponto de vista no dramático cenário do Apocalipse a respeito do juízo final. As visões citadas para apoiar o ponto de vista da punição eterna no inferno são: (1) a visão da ira de Deus em Apocalipse 14:9-11, e (2) a visão do lago do fogo e da segunda morte em Apocalipse 20:10, 14 e 15. Nós as examinamos brevemente agora.

A visão da ira de Deus

Em Apocalipse 14, João vê três anjos anunciando o juízo final de Deus em linguagem gradativamente mais forte. O terceiro anjo clama em grande voz:

> Se alguém adora besta e a sua imagem, e recebe a sua marca na fronte, ou sobre a mão, também esse beberá do vinho da cólera de Deus, preparado, sem mistura, do cálice da sua ira, e será atormentado com fogo e enxofre, diante dos santos anjos e na presença do Cordeiro. A fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos,

e não têm descanso algum, nem de dia nem de noite, os adoradores da besta e da sua imagem, e quem quer que receba a marca do seu nome.

Os tradicionalistas vêem esta passagem, juntamente com Mateus 25:46, como os dois textos mais importantes que dão respaldo à tradicional doutrina do inferno. Peterson conclui sua análise desta passagem dizendo:

> Eu concluo, portanto, que a despeito das tentativas de se provar o contrário, Apocalipse 14:9-11, inequivocamente, ensina que o inferno traz em sua esteira tormento consciente para os perdidos. De fato, se tivéssemos somente uma passagem, seríamos obrigados a ensinar a tradicional doutrina do inferno sob a autoridade da Palavra de Deus.[43]

Robert Morey declara categoricamente o mesmo ponto de vista: "Por toda regra de hermenêutica e exegese, a única interpretação legítima de Apocalipse 14:10 e 11 é a que claramente vê o tormento eterno e consciente aguardando os ímpios".[44]

Essas interpretações dogmáticas de Apocalipse 14:9-11 como prova de um tormento eterno, literal, revelam uma falta de sensibilidade para com o caráter altamente metafórico da passagem. Em seu comentário sobre o Apocalipse, J. P. M. Sweet, respeitado erudito britânico, especialista em Novo Testamento, oferece uma advertência bastante oportuna em seu comentário deste texto:

> Perguntar "o que o Apocalipse ensina: tormento eterno ou destruição eterna?", é empregar (ou utilizar) mal o livro como uma fonte de "doutrina", ou de informação a respeito do futuro. João emprega imagens gráficas, como Jesus empregou parábolas (cf. Mt 18:32-34; 25:41-46), para impressionar vigorosamente a noção do inimaginável desastre de rejeitar a Deus, e a inimaginável bênção da união com Deus, enquanto ainda há tempo para fazer algo a respeito.[45]

É lamentável que essa advertência seja ignorada por aqueles que preferem interpretar literalmente passagens altamente figurativas como esta sob consideração.

QUATRO ELEMENTOS DO JUÍZO

Consideremos os quatros principais elementos no anúncio angélico do juízo de Deus sobre os apóstatas que adoram a besta: (1) o derramar e beber do cálice da ira de Deus; (2) o tormento com enxofre ardente infligido sobre os ímpios à vista dos anjos e do Cordeiro; (3) a fumaça de seu tormento subindo para sempre; e (4) o não terem descanso nem de dia, nem de noite.

O derramar do cálice da ira de Deus é um símbolo bem-estabelecido do juízo divino no Antigo Testamento (Is 51:17 e 22; Jr 25:15-38; Sl 60:3; 75:8). Deus derrama o cálice "sem mistura", isto é, sem diluição, para assegurar seu efeito letal. Os profetas empregaram linguagem semelhante: "beberão, sorve-

rão, e serão como se nunca tivessem existido" (Ob 16; cf. Jr 25:18, 27, 33). O mesmo cálice da ira de Deus é servido a Babilônia, a cidade que corrompe o povo. Deus mistura "dobrado para ela", e o resultado é "flagelos, morte, pranto e fome", bem como destruição pelo fogo (Ap 18: 6, 8). Temos razão para crer que o fim de Babilônia, destruída pelo fogo, é também o fim dos apóstatas que bebem do cálice sem mistura de Deus.

O destino dos infiéis é descrito mediante a imagem do mais terrível juízo que jamais desabou sobre este planeta – a destruição por fogo e enxofre de Sodoma e Gomorra. "Será atormentado com fogo e enxofre, diante dos santos anjos e na presença do Cordeiro" (Ap 14:10). A imagem de fogo e enxofre que destruiu as duas cidades é freqüentemente empregada na Bíblia com o significado de aniquilamento completo (Jó 18:15-17; Is 30:33; Ez 38:22).

Isaías descreve a sorte de Edom em linguagem impressionantemente semelhante àquela de Apocalipse 14:10. Diz ele: "Os ribeiros de Edom se transformarão em piche, e o seu pó em enxofre; a sua terra se tornará em piche ardente. Nem de noite nem de dia se apagará; subirá para sempre a sua fumaça". Tal como em Apocalipse 14:10, temos aqui o fogo inextinguível, o enxofre e a fumaça que sobem para sempre, dia e noite. Significa isso que Edom devia queimar para sempre? Não precisamos ir muito longe para obter resposta porque o verso prossegue: "De geração em geração será assolada, e para todo o sempre ninguém passará por ela" (Is 34:10).[46] É evidente que o fogo inextinguível e a fumaça que está sempre subindo são símbolos metafóricos de destruição completa, extermínio e aniquilamento. Se este é o sentido dessa imagem no Antigo Testamento, temos razão para crer que o mesmo sentido se aplica ao texto sob consideração.

Esta conclusão é apoiada pelo uso que João faz da imagem do fogo e fumaça para descrever a sorte de Babilônia, a cidade responsável por atrair o povo de Deus à apostasia. A cidade "será consumida no fogo" e "sua fumaça sobe pelos séculos dos séculos". Significa isso que Babilônia queimará por toda a eternidade? Obviamente não, porque os mercadores e reis lamentam o "tormento" que vêem e exclamam: "Ai! Ai! Tu, grande cidade, Babilônia, tu poderosa cidade! Pois em uma só hora chegou o teu juízo" (Ap 18:10, 17, 19 e 21). É evidente que a fumaça do tormento de Babilônia que "sobe pelos séculos dos séculos" representa completa destruição porque a cidade "nunca mais será achada" (Ap 18:21).

A impressionante semelhança entre a sorte dos apóstatas e o destino de Babilônia, em que ambas são caracterizadas como atormentadas pelo fogo cuja fumaça "sobe pelos séculos dos séculos" (Ap 14: 10, 11; cf. 18:8; 19:3) nos dá razão para crer que o destino de Babilônia é também o destino daqueles que participaram de seus pecados, ou seja, experimentam a mesma destruição e aniquilamento.

"NÃO TÊM DESCANSO ALGUM, NEM DE DIA NEM DE NOITE"

A sentença "não têm descanso algum, nem de dia nem de noite" (Ap 14:11) é interpretada pelos tradicionalistas como descritiva do tormento eterno no inferno. Contudo, ela denota a *continuidade* e não a *duração eterna* de uma ação. João emprega a mesma linguagem "dia e noite" para descrever as criaturas viventes louvando a Deus (Ap 4:8), os mártires que servem a Deus (Ap 7:15), Satanás acusando os irmãos (Ap 12:10), e a trindade ímpia sendo atormentada no lago de fogo (Ap 20:10). Em cada caso, o pensamento é o mesmo: a ação prossegue enquanto dura. Harold Guillebaud corretamente explica que

> a cláusula 'não têm descanso algum, nem de dia nem de noite' (Ap 14:11) certamente diz que não haverá interrupção ou intervalo no sofrimento dos seguidores da besta, *enquanto este continue*; mas por si mesma não diz que continuará para sempre.[47]

Essa conclusão é favorecida pelo emprego da frase "dia e noite" em Isaías 34:10, em que, como vimos, o fogo de Edom não é apagado "dia e noite" e "subirá para sempre a sua fumaça" (Is 34:10). A imagem tem por objetivo transmitir a idéia de que o fogo de Edom continuaria até que houvesse consumido tudo quanto havia, extinguindo-se depois. O resultado seria destruição permanente, não queima infindável. "De geração em geração será assolada" (Is 34:10).

Resumindo, as quatro figuras apresentadas na cena de Apocalipse 14:9-11 complementam outra ao descrever a destruição final dos apóstatas. O vinho da ira de Deus "sem mistura" derramado em plena força sugere um juízo resultante em extinção. A queima de enxofre denota algum grau de punição consciente que precede a extinção. A fumaça ascendente serve como um contínuo recordativo do justo juízo de Deus. O sofrimento prosseguirá dia e noite até que os impenitentes sejam completamente destruídos.

O LAGO DO FOGO

A última descrição na Bíblia do castigo final contém duas expressões metafóricas altamente significativas: (1) o lago do fogo, e (2) a segunda morte (Ap 19:20; 20:10, 15; 21:8). Os tradicionalistas atribuem importância fundamental ao "lago do fogo" porque para eles, como declarado por John Walvoord, "o lago do fogo é e serve como sinônimo para o eterno lugar de tormento".[48]

Para determinar o significado do "lago do fogo" precisamos examinar suas quatro ocorrências no Apocalipse, o único livro na Bíblia no qual se acha a frase. A primeira referência ocorre em Apocalipse 19:20, em que nos é dito que a besta e o falso profeta "foram lançados vivos dentro do lago do fogo que arde com enxofre". A segunda referência se acha em Apocalipse 20:10, no qual João descreve o resultado do último grande ataque de Satanás contra Deus: "O diabo, o sedutor

deles, foi lançado para dentro do lago do fogo e enxofre, onde também se encontram não só a besta como o falso profeta; e serão atormentados de dia e de noite pelos séculos dos séculos." O lançamento do diabo no lago do fogo aumenta sua população de dois para três.

A terceira e quarta referências são encontradas em Apocalipse 20:15 e 21:8, em que todos os ímpios são também lançados no lago do fogo. É evidente que há um crescendo na medida em que todos os poderes malignos, e as pessoas finalmente experimentam a punição final do lago do fogo.

A questão fundamental é se o lago do fogo representa um inferno sempre a queimar, no qual os ímpios são supostamente atormentados por toda a eternidade; ou se simboliza a destruição permanente do pecado e pecadores. Cinco destacadas considerações nos levam a crer que o lago do fogo representa o aniquilamento final e completo do mal e dos malfeitores.

Em primeiro lugar, a besta e o falso profeta, que são lançados vivos no lago do fogo, são dois personagens simbólicos que representam, não pessoas reais, mas governos civis perseguidores e religião falsa e corruptora. Sistemas políticos e religiosos não podem sofrer tormento consciente para sempre. Assim, para eles, o lago do fogo representa aniquilamento completo e irreversível.

Em segundo lugar, a imagem do diabo e sua hoste, que são devorados pelo fogo do céu e então lançados no lago do fogo e enxofre é em grande escala derivada de Ezequiel 38 e 39, no qual até seus nomes "Gogue" e "Magogue" estão presentes, e de 2 Reis 1:10, que fala do fogo que desceu do céu para consumir o capitão e cinqüenta soldados enviados contra Elias. Em ambos os casos, o fogo provoca o aniquilamento dos malfeitores (Ez 38: 22; 39:6 e 16). A similitude da imagem sugere que o mesmo significado e função do fogo como destruição integral se aplicam à sorte do diabo em Apocalipse 20:10.

Em terceiro lugar, é impossível visualizar como o diabo e seus anjos, que são espíritos, "serão atormentados [com fogo] de dia e de noite pelos séculos dos séculos" (Ap 20:10). Afinal de contas, o fogo pertence ao mundo material, físico, mas o diabo e seus anjos não são seres físicos. Eldon Ladd acertadamente pondera:

> Como um lago de fogo literal pode acarretar tortura eterna a seres não-físicos é impossível imaginar. É óbvio que se trata de linguagem pitoresca descrevendo um fato real no mundo espiritual: a destruição final e perpétua das forças do mal que têm prejudicado o homem desde o jardim do Éden.[49]

Em quarto lugar, o fato de que "a morte e o inferno foram lançados para dentro do lago de fogo" (Ap 20:14) mostra que o sentido do lago de fogo é simbólico, porque morte e inferno (*hades*-sepultura) são realidades abstratas que não podem ser lançadas no fogo e por ele serem consumidas. Com a imagem de morte e inferno lançados no lago do fogo, João apenas afirma a destruição final e completa da

morte e sepultura. Por sua morte e ressurreição, Jesus derrotou o poder da morte, mas a vida eterna não pode ser experimentada até que a morte seja simbolicamente destruída no lago do fogo e banidos do universo.

"A SEGUNDA MORTE"

A quinta e decisiva consideração é o fato de que o lago do fogo é definido como "a segunda morte". Antes de considerarmos o emprego da frase "segunda morte", é importante observar que João claramente explica que "o lago do fogo é a segunda morte" (Ap 20:14; cf. 21:8).

Alguns tradicionalistas interpretam "a segunda morte" não como a morte derradeira, mas a separação derradeira de Deus dos pecadores. Por exemplo, Robert Peterson afirma:

> Quando João declara que a morte e o *hades* [sepultura] foram lançados "para dentro do lago do fogo" (Ap 20:14), ele indica que o estado intermediário dá lugar ao estado final. Ele também o faz ao revelar que o "lago do fogo é a segunda morte" (Ap 20:14). Tal como a morte representa a separação da alma do corpo, assim a segunda morte denota a separação derradeira dos ímpios do amor de seu Criador. Nesse sentido, Deus reúne as almas dos mortos condenados a seus corpos para adequar os perdidos para a punição eterna. Se a vida eterna implica em conhecer para sempre o Pai e o Filho (Jo 17:3), sua antítese, a segunda morte, envolve ser privado da comunhão de Deus por toda a eternidade.[50]

É difícil entender como Peterson interpreta "a segunda morte" como eterna separação consciente de Deus quando, como fizemos notar no capítulo 4, a Bíblia torna abundantemente claro que não há consciência na morte. A "segunda morte" é a antítese da "vida eterna", mas a antítese de vida eterna é "morte eterna", e não eterna separação de Deus consciente. Ademais, a noção das almas dos perdidos sendo reunidas com seus corpos após o estado intermediário, para torná-las adequadas à punição eterna somente pode ser apoiada com base num entendimento dualístico da natureza humana. De uma perspectiva bíblica, a morte é a cessação da vida e não a separação entre o corpo e a alma. O significado da frase "segunda morte" deve ser determinado com base no testemunho interno do livro de Apocalipse, e na literatura judaica contemporânea, e não com base no dualismo grego, estranho à Bíblia.

Por todo o livro do Apocalipse, João explica o significado de um primeiro termo pelo uso de um segundo. Por exemplo, ele explica que as taças de incenso são as orações dos santos (Ap 5:8). "O linho finíssimo são os atos de justiça dos santos" (Ap 19:8). O retorno à vida dos santos e sua regência com Cristo por mil anos "é a primeira ressurreição" (Ap 20:5). Seguindo o mesmo padrão, João explicitamente define que "é a segunda morte, o lago do fogo" (Ap 20:14; cf. 21:8).

Alguns tradicionalistas querem definir a segunda morte como o lago do fogo, para serem capazes de argumentar que a segunda morte não é a morte final, mas o tormento eterno no lago do fogo. Uma rápida leitura de Apocalipse 20:14 e 21:8 é suficiente para mostrar que o oposto disso é verdadeiro. João inegavelmente declara: "é a segunda morte, o lago do fogo", e não vice-versa. O significado da segunda morte deriva do sentido da primeira morte experimentada por todo ser humano quando da cessação da vida e disso depende. A segunda morte difere da primeira morte, não em *natureza*, mas em *resultados*. A primeira morte é um sono temporário porque segue-se a ressurreição. A segunda morte é a extinção permanente e irreversível dela porque não há despertar.

REFERÊNCIAS À "SEGUNDA MORTE"

Uma vez que João claramente define o lago do fogo como a segunda morte, é crucial que entendamos o significado da "segunda morte". Esta frase ocorre quatro vezes no Apocalipse, mas não aparece em outra parte do Novo Testamento. A primeira referência se acha em Apocalipse 2:11: "O vencedor, de modo nenhum sofrerá o dano da segunda morte". Aqui a "segunda morte" é diferenciada da morte física que cada ser humano experimenta. O que fica implícito é que os salvos recebem a vida eterna, e não experimentarão a segunda morte.

A segunda referência à "segunda morte" ocorre em Apocalipse 20:6, no contexto da primeira ressurreição dos santos no início do milênio: "sobre esses a segunda morte não tem autoridade". Novamente, o que está implícito é que os santos ressurretos não experimentarão a segunda morte, ou seja, a punição da morte eterna, obviamente porque serão despertos para a vida imortal. A terceira e quarta referências estão em Apocalipse 21:8, em que a segunda morte é identificada com o lago do fogo dentro do qual o diabo, a besta, o falso profeta, a morte, a sepultura [*hades*] e todos os malfeitores são lançados. Nesses casos, o lago do fogo é a segunda morte no sentido de que realiza a morte eterna e destruição de pecado e pecadores.

O sentido da frase "segunda morte" é esclarecido por seu emprego no targum, que é a tradução e interpretação aramaica do Antigo Testamento. No targum, a frase é empregada várias vezes como referência à morte final e irreversível dos ímpios. Segundo Strack e Billerbeck, o targum sobre Jeremias 51:39 e 57 contém um oráculo contra Babilônia, que declara: "Eles morrerão a segunda morte e não viverão no mundo por vir"[51]. Aqui a segunda morte é claramente a morte resultante do juízo final que impede os malfeitores de viverem no mundo vindouro.

Em seu estudo *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* [O Novo Testamento e o Targum Palestino do Pentateuco] M. McNamara cita os targums de Deuteronômio 33:6, Isaías 22:14 e 65:6, 15, nos quais a frase "segunda

morte" é empregada para descrever a morte derradeira, irreversível. O targum sobre Deuteronômio 33:6 diz: "Que Rubem viva neste mundo e não morra na segunda morte, na qual os ímpios morrem no mundo por vir"[52]. No targum sobre Isaías 22:14, o profeta declara: "Este pecado não te será perdoado até que morras a segunda morte, diz o Senhor dos Exércitos"[53]. Em ambos os casos, "a segunda morte" é a destruição derradeira experimentada pelos ímpios no juízo final.

O targum sobre Isaías 66:5 se aproxima bastante de Apocalipse 20:14 e 21:8. Diz o seguinte: "A sua punição será na Geena, onde o fogo queima o dia todo. Eis que está escrito perante mim: 'Não lhes darei descanso durante sua vida, mas vou submetê-los à punição de suas transgressões e entregarei seus corpos para a segunda morte'".[54] Novamente, o targum sobre Isaías 65:15 traz: "E deixareis o vosso nome por maldição para os meus escolhidos e o Senhor Deus vos matará com a segunda morte, mas a seus servos, os justos, ele chamará por um nome diferente"[55]. Aqui a segunda morte é explicitamente igualada à matança dos ímpios pelo Senhor, uma clara imagem de destruição final, e não de tormento eterno.

À luz das considerações precedentes, concluímos que a frase "segunda morte" é utilizada por João para definir a natureza do castigo no lago do fogo, ou seja, um castigo que, por fim, resultará em morte eterna, irreversível. Como Robert Mounce assinala:

> o lago do fogo indica não só a severa punição que aguarda os inimigos da justiça, mas também sua plena e final derrota. É a segunda morte, isto é, o destino daqueles cuja ressurreição temporária resulta somente num retorno à morte e sua punição.[56]

O mesmo ponto de vista é expresso eloqüentemente por Henry Alford, que escreve: "E há uma segunda vida, mais elevada, assim há uma segunda morte, mais profunda. E assim como para essa vida não há mais morte (Ap 21:4), também para essa morte não resta mais vida."[57] Esta é uma definição sensata da "segunda morte" como a morte final, irreversível. Interpretar a frase de outro modo, como tormento consciente ou separação de Deus, significa negar o sentido bíblico de "morte" como cessação da vida.

CONCLUSÃO

Ao terminar este exame do tradicional ponto de vista do inferno como lugar de castigo literal e perpétuo dos ímpios, três observações principais podem ser feitas. Primeiro, o ponto de vista tradicional do inferno depende em grande medida de uma visão dualística da natureza humana, que *requer* a sobrevivência eterna da alma, seja na bem-aventurança celeste ou no tormento infernal. Descobrimos que tal crença é alheia à perspectiva holística bíblica da natureza humana, em que a morte denota a cessação da vida para a pessoa inteira.

Em segundo lugar, o ponto de vista tradicionalista repousa em grande escala sobre uma interpretação literal de tais imagens simbólicas como *geena*, o lago do fogo, e a segunda morte. Tais imagens não se prestam a uma interpretação literal, porque, como vimos, são descrições metafóricas de destruição permanente do mal e malfeitores. A propósito, os lagos são cheios de água, não de fogo.

Em terceiro lugar, o ponto de vista tradicional deixa de propiciar uma explicação racional para a justiça divina ao infligir divina retribuição infindável para os pecados cometidos durante o espaço de uma breve existência. A doutrina do tormento eterno consciente é incompatível com a revelação bíblica de divino amor e justiça. Este ponto será considerado posteriormente em conexão com as implicações morais do tormento eterno.

Em conclusão, o ponto de vista tradicional do inferno teria mais probabilidade de ser aceito na Idade Média, quando a maioria das pessoas vivia sob regimes autocráticos e governantes despóticos, que podiam torturar e destruir seres humanos com impunidade, como de fato faziam. Sob tais condições sociais, os teólogos em boa consciência podiam atribuir a Deus um espírito de vingança insaciável e crueldade inesgotável, o que hoje se consideraria algo demoníaco. Hoje, as idéias teológicas são sujeitas a uma crítica ética e racional que proíbe a perversidade moral atribuída a Deus no passado. Nosso senso de justiça requer que a penalidade infligida deva ser compatível com o mal praticado. Esta importante verdade é ignorada pelo ponto de vista tradicional que requer punição eterna para os pecados, mesmo de uma breve existência.

PONTOS DE VISTA ALTERNATIVOS DO INFERNO

Os sérios problemas impostos pela visão tradicional do inferno têm levado muitos eruditos a buscar interpretações alternativas. Aqui daremos breve consideração a duas recentes tentativas de entender os dados bíblicos, e redefinir a natureza do inferno.

O PONTO DE VISTA METAFÓRICO DO INFERNO

A revisão mais modesta do ponto de vista tradicional do inferno envolve a interpretação metafórica da natureza do tormento infindável do inferno. Segundo este ponto de vista, o inferno é ainda entendido como punição eterna, contudo é menos literalmente infernal, porque o fogo físico não mais tortura ou queima a carne dos ímpios, mas representa a dor de estar separado de Deus. Billy Graham expressa uma visão metafórica do inferno quando declara: "Tenho muitas vezes me perguntado se o inferno é um terrível queimar dentro de nossos corações de anseio por Deus, de ter comunhão com Deus, um fogo que nunca será apagado".[58] A interpretação de Graham do fogo do inferno como "um terrível queimar dentro

de nossos corações" é mais engenhosa. Infelizmente, ignora que o "queimar" tem lugar, não dentro do coração, mas fora, onde os ímpios são consumidos. Se os ímpios tivessem um queimar dentro de seus corações de anseio por Deus, eles não experimentariam o sofrimento do castigo final.

IMAGEM FIGURATIVA

Em sua vigorosa apresentação do ponto de vista metafórico, William Crockett argumenta que os cristãos não deviam ter que defrontar o embaraço de crer que "uma porção da criação se acha bem no Céu, enquanto o resto queima no inferno"[59]. Sua solução é reconhecer que "fogo do inferno e enxofre não são descrições literais de elementos do inferno, mas expressões figuradas advertindo os ímpios sobre o destino que lhes está reservado".[60] Crockett cita Calvino, Lutero, e uma hoste de eruditos contemporâneos, todos interpretando "o fogo do inferno metaforicamente, ou, pelo menos, permitindo a possibilidade de que o inferno possa ser algo diferente de fogo literal".[61]

Crockett mantém que:

> a razão mais forte para tomá-las [as imagens do inferno] como metáforas é a linguagem conflitante empregada no Novo Testamento para descrever o inferno. Como podia o inferno ser fogo literal quando é também descrito como trevas (Mt 8:12; 22:13; 25:30; 2Pe 2:17; Jd 13)?[62]

Ele continua formulando uma pergunta pertinente:

> Os escritores do Novo Testamento pretenderam que suas palavras fossem tomadas literalmente? Certamente Judas não. Ele descreve o inferno como "fogo eterno" no verso 7, e então acrescenta adicionalmente que se trata de "negridão das trevas" no verso 13. Fogo e trevas, logicamente, não são as únicas imagens que temos do inferno no Novo Testamento. Os ímpios são referidos como chorando e rangendo os dentes (Mt. 8:12; 13:42; 22:13; 24:51; 25:30; Lc. 13:28), o seu verme nunca morre (Mc. 9:48), e eles são castigados com muitos açoites (Lc. 12:47). Ninguém pensa que o inferno envolveria açoites literais ou é um lugar onde os vermes dos mortos alcançam a imortalidade. Igualmente, ninguém pensa que o ranger de dentes é algo mais do que uma imagem da horrenda realidade do inferno. No passado, alguns ficaram a indagar-se "como pessoas sem dentes que entrarem no inferno irão ranger os dentes?"[63] A resposta que alguns ofereceram a esta última pergunta é que "dentaduras seriam propiciadas no mundo futuro de modo que os condenados pudessem ser capazes de chorar e ranger os dentes.[64]

Com base em sua interpretação metafórica, Crockett conclui:

> O inferno, pois, não deve ser retratado como uma fornalha ardente à semelhança da fornalha de Nabucodonosor. O máximo que podemos dizer é que a vontade rebelde

será lançada da presença de Deus, sem qualquer esperança de restauração. À semelhança de Adão e Eva, serão expulsos, mas dessa vez na "noite eterna", onde "o gozo e a esperança estarão para sempre banidos".[65]

Avaliação da visão metafórica

É preciso dar crédito àqueles que propuseram a visão metafórica por assinalarem que as imagens empregadas na Bíblia para descrever o inferno – vermes vorazes, enxofre e ranger de dentes – são metáforas e não descrições reais dos fatos. Ao se interpretar um texto, é importante distinguir entre o meio e a mensagem. As metáforas pretendem comunicar uma mensagem em particular, mas não são a própria mensagem. Isto significa que, ao interpretar imagens altamente simbólicas do inferno, devemos buscar entender a mensagem sendo transmitida, em vez de tomar as imagens como descrições literais da realidade.

Os defensores da visão metafórica estão corretos em assinalar que o problema fundamental com o ponto de vista tradicional do inferno é que se baseia num literalismo que ignora a natureza altamente simbólica da linguagem empregada. O problema com a visão metafórica do inferno, porém, é que deseja substituir o tormento físico com uma angústia mental mais suportável. Contudo, por rebaixar o quociente de dor num inferno não-literal, eles não modificam substancialmente a natureza do inferno, uma vez que ainda permanece um lugar de tormento infindável.

Alguns até podem questionar se a angústia mental eterna seria realmente mais humana do que o tormento físico. A angústia mental pode ser tão dolorosa quanto a dor física. Tornando o inferno mais humano, a visão metafórica não conseguiu muita coisa porque ainda permanece sobrecarregada com os mesmos problemas do ponto de vista tradicionalista. Requer-se ainda das pessoas que creiam que Deus tortura os malfeitores infindavelmente, embora supostamente com menos severidade. Em minha opinião, a solução deve ser encontrada, não em humanizar ou buscar refinar a visão tradicionalista do inferno a fim de que possa se demonstrar no fim de contas um lugar mais tolerável para os ímpios passarem a eternidade, mas em compreender a verdadeira natureza da punição final, que, como veremos, é o aniquilamento permanente, e não o tormento eterno.

O ponto de vista universalista do inferno

Uma segunda e mais radical visão do inferno é proposta pelos *universalistas*, que reduzem o inferno a uma condição temporária de punições graduadas e por fim conduzem ao Céu. Os universalistas acreditam que no final Deus terá êxito

em levar todo ser humano à salvação e à vida eterna de modo que ninguém, de fato, será condenado no juízo final, seja para o tormento eterno ou para o aniquilamento. Esta crença foi primeiramente sugerida por Orígenes, no terceiro século, e obtem firme apoio em tempos modernos, especialmente mediante os escritos de homens tais como Friedrich Schleiemacher, C. F. D. Moule, J. A. T. Robinson, Michael Paternoster, Michael Perry, e John Hick. Os argumentos apresentados por estes e outros autores em apoio do universalismo são tanto teológicos quanto filosóficos.

ARGUMENTOS TEOLÓGICOS E FILOSÓFICOS

Teologicamente, apela-se às "passagens universalistas" (1Tm 2:4; 4:10; Cl 1:20; Rm 5:18; 11:32; Ef 1:10; 1Co 15:22), pois parecem oferecer esperança de salvação universal. Com base nesses textos, os universalistas argumentam que se todos os seres humanos não forem por fim salvos, então a vontade de Deus de que "todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (1Tm 2:4) seria frustrada e derrotada. Somente pela salvação de todos os seres humanos Deus pode demonstrar o triunfo de seu amor infinitamente paciente.

Filosoficamente, os universalistas acham intolerável que um Deus amorável vá permitir que milhões de pessoas sofram tormento *eterno* pelos pecados cometidos dentro de um espaço de poucos anos. Jacques Ellul articula este ponto de vista admiravelmente, levantando as seguintes perguntas inquietantes:

> Não temos visto a impossibilidade de considerar que a nova criação, essa admirável sinfonia de amor, pudesse existir *ao lado* do mundo da ira? É Deus um ser de duas caras: uma de amor voltada à sua Jerusalém celestial, e uma carranca de ira voltada a esse "inferno"? São, então, a paz e gozo de Deus completos, uma vez que ele prossegue como um Deus irado e fulminante? Poderia o paraíso ser o que Romain Gray tão maravilhosamente descreveu em *Tulipe*, quando declarou que o problema não era o campo de concentração, mas "o pequeno vilarejo muito pacífico, muito feliz *ao lado* do campo" – o pequeno vilarejo vizinho, onde as pessoas mantinham-se imperturbáveis enquanto milhões morriam atrozmente no campo.[66]

PROCESSO PURGATORIAL

Os universalistas alegam que é impensável que no juízo final Deus condenaria ao tormento eterno os incontáveis milhões de não-cristãos que não responderam a Cristo por nunca terem ouvido a mensagem cristã. A solução proposta por alguns universalistas é que Deus salvará a todos os infiéis os capacitando a serem gradualmente transformados mediante um processo "purgatorial" após a morte.

Este ponto de vista representa uma revisão da doutrina católica romana do purgatório, que limita esse processo de "recuperação" somente às almas dos fiéis. Os universalistas estendem esse privilégio também às almas dos *infiéis*.

Assim, além da morte, Deus continua a atrair todos os não-salvos a si mesmo, até que por fim todos responderão ao seu amor e se regozijarão em sua presença por toda a eternidade.

Perspectiva atraente, mas antibíblica

Ninguém pode negar que os argumentos teológicos e filosóficos do universalismo apelam à consciência cristã. Qualquer pessoa que tenha sentido profundamente o amor de Deus anseia vê-lo salvando toda pessoa, e detesta pensar que Ele seria tão vingativo a ponto de punir milhões de indivíduos – especialmente os que viveram em ignorância – com tormentos eternos. Contudo, nossa apreciação pela preocupação dos universalistas em sustentar o triunfo do amor de Deus e refutar, corretamente, o conceito antibíblico de sofrimento *eterno*, não nos deve cegar ao fato de que esta doutrina é uma séria distorção do ensino das Escrituras.

Em primeiro lugar, as "passagens universalistas" declaram o *objetivo* do *propósito* salvador universal de Deus, mas não o *fato* da salvação universal para todo ser humano. Por exemplo, é dito em Colossenses 1:19-23 que o plano divino de reconciliar "consigo mesmo todas as coisas" incluía que os colossenses permanecessem "na fé".

De modo semelhante, em 1 Timóteo 2:4 o *desejo* de Deus de que "todos os homens sejam salvos" é expresso juntamente com o *fato* de um juízo final que trará "ruína e perdição" aos infiéis (1Tm 6:9 e 10; cf. 5:24, 4:8). Deus estende a todos a provisão de salvação, mas Ele respeita a liberdade daqueles que rejeitam sua oferta, ainda que isto lhe cause a mais intensa angústia.

Em segundo lugar, é válido o argumento de que Deus por fim salvará a todos porque a doutrina do tormento *eterno* para os perdidos é impossível de aceitar, sobretudo por negar qualquer senso de justiça divina, bem como a própria paz e gozo do paraíso. Todavia, tal argumento, como temos demonstrado, firma-se sobre uma errônea interpretação do ensino bíblico a respeito da natureza da punição final dos ímpios. A salvação universal não pode ser certa só porque o sofrimento eterno é errado.

Em terceiro lugar, a noção de uma punição remediada, ou de transformação gradual após a morte, é totalmente alheia à Escritura. O destino de cada pessoa é firmemente estabelecido na morte. Este princípio é explicitamente expresso por Cristo na parábola do homem rico e Lázaro (Lc 16:19-31). Em Hebreus 9:27 também é claramente afirmado que "aos homens está ordenado morrerem uma só vez, e, depois disto, o juízo". Para os pecadores impenitentes, "a perspectiva do juízo" é atemorizadora porque experimentarão, não a salvação universal, mas "certa expectação horrível de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários" (Hb 10: 26 e 27).

Em quarto lugar, em referência à realidade daqueles que não tiveram oportunidade de aprender e responder à mensagem de Cristo, *não* é necessário re-

nunciar à crença na salvação unicamente por Jesus Cristo, nem destinar todos os não-cristãos ao tormento eterno. Os menos privilegiados poderão achar salvação com base em sua resposta confiante segundo o que conheceram de Deus. Paulo menciona que os gentios que não têm lei serão julgados de acordo com a lei que lhes está "gravada nos seus corações" (Rm 2:14-16).

O universalismo, embora atraente à primeira vista, é errado porque deixa de reconhecer que o amor de Deus pela humanidade é manifesto não por passar por alto os pecados, nem por limitar a liberdade humana, mas por propiciar salvação e liberdade para aceitá-la. Esta verdade é muito bem expressa no texto mais conhecido sobre o amor de Deus e o perigo envolvido em rejeitá-lo: "Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (Jo 3:16).

Conclusão

Tanto o ponto de vista metafórico quanto o universalístico do inferno representam dignas tentativas de "tirar o fogo do inferno". Infelizmente, eles deixam de fazer justiça às evidências bíblicas, e assim representam mal, em última instância, a doutrina bíblica da punição final dos perdidos. A solução sensata aos problemas do ponto de vista tradicionalista deve ser encontrada, não por rebaixar ou eliminar o quociente de dor de um inferno literal, mas aceitando-se o inferno por aquilo que realmente é – a punição final e permanente aniquilamento dos ímpios. Como declara a Bíblia, "mais um pouco de tempo e já não existirá o ímpio; procurarás o seu lugar, e não o acharás" (Sl 37:10), porque "o destino deles é a perdição" (Fp 3:19).

– O ponto de vista do inferno como aniquilamento

"Crença sectária"

O ponto de vista do inferno como aniquilamento tem sido associado sobretudo com "seitas", como são considerados os adventistas do sétimo dia, testemunhas de Jeová e igrejas sabatistas de menor expressão (Igreja de Deus do Sétimo Dia, Igreja Universal de Deus, Igreja Unida de Deus, Igreja Global de Deus, Igreja Internacional de Deus). Este fato tem levado muitos evangélicos e católicos a rejeitarem o aniquilacionismo *a priori*, simplesmente porque é uma crença "sectária" e não uma doutrina protestante ou católica tradicional. Tal crença é considerada um "absurdo"[67] e o produto de sentimentalismo secular.[68]

Em grande medida, todos somos filhos da tradição. A fé que recebemos nos foi mediada pela tradição cristã na forma de sermões, livros, educação cristã do-

méstica, escola e igreja. Lemos nossa Bíblia à luz do que já temos aprendido dessas várias fontes. Assim, é difícil perceber quão profundamente a tradição tem moldado nossa interpretação das Escrituras. Como cristãos, porém, não podemos nos deixar escravizar pela tradição humana, seja ela "católica", "evangélica", ou mesmo nossa tradição denominacional. Nunca podemos presumir o acerto absoluto de nossas crenças simplesmente porque foram santificadas pela tradição. Devemos reter o direito e dever de testar nossas crenças e as reformularmos à luz das Escrituras, quando necessário.

TÁTICAS DE PRESSÃO

A estratégia de rejeitar uma doutrina *a priori* por causa de sua associação com igrejas "sectárias" é refletida nas táticas de pressão adotadas contra eruditos evangélicos que em tempos recentes rejeitaram o ponto de vista tradicional do inferno como tormento eterno consciente, e adotaram, em vez disso, o ponto de vista de aniquilamento da alma. As táticas, notadas no capítulo 1, consistem em difamar tais eruditos por associá-los com liberais ou com "sectários", como os adventistas. O respeitado teólogo canadense Clark Pinnock escreve:

> Parece que um novo critério de verdade foi descoberto, segundo o qual se os adventistas ou liberais sustentam qualquer ponto de vista, esse ponto de vista deve estar errado. Aparentemente, uma reivindicação de verdade pode ser decidida por sua associação e não necessita ser testada pelos critérios públicos do debate aberto. Tal argumento, ainda que inútil em discussão inteligente, pode ser eficaz junto aos ignorantes que são enganados por tal retórica.[69]

A despeito das táticas de pressão, o ponto de vista do inferno como aniquilamento está ganhando terreno entre os evangélicos. John R.W. Stott, um teólogo e pregador popular britânico altamente respeitado, certamente encorajou essa tendência ao endossar publicamente este ponto de vista. Pinnock prossegue:

> Numa deliciosa peça de ironia, isto está criando uma forma de credenciamento por associação, contrafazendo as mesmas táticas empregadas contra esse ponto de vista. Tem-se tornado quase impossível alegar que somente heréticos ou quase-heréticos [como às vezes são considerados os adventistas do sétimo dia] mantêm essa posição, embora eu esteja seguro de que alguns vão descartar a ortodoxia de Stott precisamente neste assunto.[70]

John Stott expressa ansiedade quanto às conseqüências divisivas desse novo entendimento na comunidade evangélica, na qual é um renomado líder. Ele escreve:

> Estou hesitante em ter escrito estas coisas. Em parte, porque tenho grande respeito pela tradição de longa data que alega ser uma interpretação verdadeira da Escritu-

> ra, e não a descarto levianamente. E, em parte, porque a unidade da comunidade evangélica mundial tem sempre significado muito para mim. Mas a questão é muito importante para ser suprimida, e estou-lhe grato [a David Edwards] por me desafiar a revelar o meu pensamento atual. Eu não dogmatizo a respeito da posição à qual cheguei. Eu a defendo experimentalmente. Contudo, apelo por franco diálogo entre os evangélicos com base nas Escrituras.[71]

Razões bíblicas e emocionais levaram John Stott a abandonar o ponto de vista tradicional do inferno para adotar a posição aniquilacionista. Stott escreve:

> Emocionalmente, eu acho o conceito [de tormento eterno] intolerável e não entendo como pessoas podem viver com ele sem ter cauterizados os seus sentimentos ou se partido sob a tensão. Mas nossas emoções são um guia flutuante, não-confiáveis para a verdade, e não devem ser exaltadas a uma posição de suprema autoridade em determiná-la. Como um evangélico comprometido, minha pergunta deve ser – e é – não o que o meu coração me diz, mas o que diz a Palavra de Deus? E a fim de responder a esta pergunta, precisamos pesquisar o material bíblico novamente e abrir a mente (não somente o coração) para a possibilidade de que as Escrituras aponta na direção do aniquilacionismo, e que "o tormento eterno consciente" é uma tradição que tem de ser suplantada pela suprema autoridade das Escrituras.[72]

Em resposta ao apelo de Stott para que se realize um novo exame do ensino bíblico sobre a punição final, brevemente examinamos o testemunho do Antigo e Novo Testamentos, considerando os seguintes pontos: (1) morte como castigo do pecado; (2) a linguagem de destruição; (3) as implicações morais do tormento eterno; (4) as implicações judiciais do tormento eterno, e (5) as implicações cosmológicas do tormento eterno.

Morte como castigo do pecado

"O Salário do Pecado é a Morte"

Um ponto de partida lógico para nossa investigação é o princípio fundamental estabelecido em ambos os Testamentos: "a alma que pecar, essa morrerá" (Ez 18:4, 20); "o salário do pecado é a morte" (Rm 6:23). A punição do pecado, logicamente, compreende não só a primeira morte que todos experimentam em resultado do pecado de Adão, mas também o que a Bíblia chama de segunda morte (Ap 20:14; 21:8), que, como vimos, é a morte final, irreversível, experimentada pelos pecadores impenitentes. Este princípio básico prepara o terreno para se estudar a natureza do castigo final, porque logo nos fala que a recompensa derradeira do pecado não é o tormento eterno, mas a morte permanente.

A morte na Bíblia é a cessação da vida, como destacamos no capítulo 4, e não a separação da alma do corpo. Deste modo, o castigo pelo pecado é a cessação da vida. A morte, como a conhecemos, seria de fato o fim de nossa existência não fosse pelo fator da ressurreição (1Co 15:18). É a ressurreição que faz com que a morte deixe de ser o final da vida para se tratar de um sono temporário. Todavia, não há ressurreição da segunda morte. Nesse caso, é a cessação final da vida.

Esta verdade fundamental foi ensinada no Antigo Testamento, especialmente através do sistema sacrifical. A penalidade pelo pecado mais grave era somente e sempre a morte da vítima e nunca sua tortura ou aprisionamento. James Dunn observa bem que

> o modo pelo qual a oferta pelo pecado se livrava da transgressão era por sua morte. O animal sacrifical, identificado com o ofertante em seu pecado, tinha de ser destruído a fim de destruir o pecado que incorporava. A aspersão, aplicação e o derramar fora do sangue sacrifical à vista de Deus indicavam que a vida era inteiramente destruída, e com ela o pecado e o pecador.[73]

Para dizê-lo em outros termos, a consumação do sacrifício tipificava de modo dramático a destruição derradeira de pecado e pecadores.

A disposição final do pecado e a destruição dos pecadores revelavam-se especialmente através do ritual do dia da expiação. Os acontecimentos desse dia tipificavam a execução do juízo final divino sobre crentes e descrentes. Os crentes genuínos eram aqueles israelitas que, ao longo do ano, se arrependiam de seus pecados trazendo ofertas pelo pecado apropriadas ao santuário, e que no dia da expiação descansavam, jejuavam, oravam, se arrependiam e humilhavam seus corações perante Deus. Ao se completarem os ritos da purificação, esses indivíduos eram pronunciados "purificados (...) perante o Senhor" (Lv 16:30).

Os falsos crentes eram aqueles israelitas que durante o ano preferiram pecar desafiadoramente contra Deus (cf. Lv 20:1-6) e não se arrependiam, assim falhando em trazer sacrifícios expiatórios para o santuário. No dia da expiação não terminavam o seu labor nem se empenhavam em jejum, oração, e exame de alma (cf. Nm 19:20). Em vista de sua atitude desafiadora no dia da expiação, essas pessoas eram "eliminadas" do povo de Deus. "Porque toda alma, que nesse dia não se afligir, *será eliminada do seu povo*. Quem nesse dia fizer alguma obra, a esse Eu destruirei do meio do seu povo" (Lv 23:29, 30).[74]

A *separação* que ocorria no dia da expiação entre os israelitas genuínos e falsos tipifica a separação que ocorrerá por ocasião do segundo advento. Jesus comparou essa separação com a que tem lugar no período da colheita entre o trigo e o joio. Uma vez que o joio era semeado entre o bom trigo, representação de "os filhos do reino" (Mt 13:38), é evidente que Jesus tinha sua Igreja em mente. Trigo e joio, crentes genuínos e falsos, coexistirão na Igreja até sua vinda. Nessa ocasião,

a drástica separação tipificada pelo dia da expiação ocorrerá. Os malfeitores serão lançados "na fornalha de fogo" e os "justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai" (Mt 13: 42 e 43).

As parábolas de Jesus e o ritual do dia da expiação ensinam a mesma importante verdade: cristãos falsos e genuínos coexistirão até sua vinda. Mas por ocasião do juízo final, tipificado pelo dia da expiação, uma separação permanente ocorre quando pecado e pecadores serão erradicados para sempre e um novo mundo será estabelecido. Como no serviço típico do dia da expiação, os pecadores impenitentes eram "eliminados" e "destruídos", assim no cumprimento antitípico do juízo final, os pecadores "sofrerão penalidade de eterna destruição banidos da face do Senhor" (2Ts 1:9).

A morte de Jesus e a punição dos pecadores

De muitos modos, a morte de Jesus na cruz revela como Deus tratará pecado e pecadores ao final. A morte de Cristo na cruz foi uma suprema manifestação visível da ira de Deus contra toda impiedade e injustiça humanas (Rm 1:18; cf. 2Cr 5:21; Mc 15:34). O que Jesus, nosso salvador sem pecado, experimentou sobre a cruz não foi meramente a morte física comum à humanidade, mas a morte que os pecadores experimentarão no juízo final. É por isso que Ele estava "tomado de angústia e pavor (...) até à morte" (Mc 14: 33, 34).

Leon Morris nos faz lembrar que

> não era a morte em si que Ele temia. Era a morte particular que Ele estava para sofrer, aquela morte que é "o salário do pecado", como Paulo se refere (Rm 6:23), a morte em que Ele esteve identificado intimamente com os pecadores, compartilhando de sua sorte, carregando seus pecados, morrendo sua morte.[75]

Não admira que Jesus se sentiu desprezado pelo Pai, porque experimentava a morte que aguarda os pecadores no juízo final. Ao tempo de sua paixão, Jesus atravessou um período de crescente e pungente agonia, culminando na morte. O sofrimento durou várias horas.

> Não há razão para que não tomemos isto [a morte de Cristo] como o modelo e exemplo do castigo final pelo pecado. Provavelmente não estaremos longe da verdade se concluirmos que o seu sofrimento foi a punição mais extrema que será infligida sobre o pecador mais desafiador e responsável (Judas Iscariotes?) e abrangia e cobria todos os graus inferiores de deserção. Quando o Senhor Jesus finalmente morreu, plena satisfação foi dada pelos pecados do mundo inteiro (1Jo 2:2), a santa lei de Deus foi vindicada e todos os pecados potencial ou realmente expiados. Se Ele foi portador de nosso castigo pelos nossos pecados, esse castigo não podia, sob quaisquer circunstâncias, ser sofrimento eterno consciente, pois Ele nunca sofreu isto e é impossível que pudesse ter sofrido. Deste

modo, os fatos do sofrimento e morte de Cristo Jesus demonstram conclusivamente que o castigo pelo pecado é a morte em seu sentido natural de privação da vida.[76]

Alguns argumentam que a morte de Cristo não pode ser comparada com a punição final dos pecadores no inferno porque Ele era uma pessoa infinita que podia absorver punição infinita num único momento. Por contraste, os pecadores devem sofrer tormento eterno por serem finitos. Essa distinção artificial entre castigo e vítimas "finitos" e "infinitos" não deriva das Escrituras, mas de especulações medievais baseadas em conceitos feudais de honra e justiça.[77] Também consiste em somar, subtrair, multiplicar e dividir infinitudes, o que matematicamente falando não faz sentido.

Não há indicações na Bíblia de que Deus mudou a natureza do castigo pelo pecado no caso de nosso Senhor, substituindo um tormento eterno pela morte literal. Edward White declara acertadamente:

> Se for afirmado que foi a presença da divindade que gerou as infindáveis dores mediante a substituição de uma majestade infinita pela miséria infinitamente estendida de um ser finito, respondemos que esta é uma "reflexão teológica posterior" que não encontra refúgio no registro autorizado.[78]

A cruz revela a natureza do inferno como manifestação da ira de Deus que resulta em morte. Se Jesus não tivesse ressuscitado, *Ele* – à semelhança daqueles que nele descansaram – teriam simplesmente perecido (1Cr 15:18), e não experimentado tormento infindável no inferno. Sua ressurreição nos ressegura que os crentes não precisam temer a morte eterna, porque a morte de Cristo assinalou a morte da morte (2Tm 1:10; Hb 2:14; Ap 20:14).

A LINGUAGEM DE DESTRUIÇÃO NA BÍBLIA

A LINGUAGEM DE DESTRUIÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

A razão mais imperativa para crer no aniquilamento dos perdidos no juízo final é o rico vocabulário e imagem de "destruição" freqüentemente usado no Antigo e Novo Testamentos para descrever a sorte dos ímpios. Os escritores do Antigo e Novo Testamento parecem ter esgotado os recursos das línguas grega e hebraica, por eles utilizadas, para afirmarem a completa destruição dos pecadores impenitentes. Segundo Basil Atkinson, 28 substantivos e 23 verbos são geralmente traduzidos por "destruição", "destruir" e equivalentes em nossas Bíblias. Aproximadamente metade destas palavras são empregadas para descrever a destruição final dos ímpios.[79] Uma listagem detalhada de todas as ocorrências nos faria superar os limites da finalidade deste capítulo, além de se revelar repetitivo para a

maioria dos leitores. Os que se interessarem podem encontrar uma extensa análise de tais textos nos estudos de Basil Atkinson e Edward Fudge. Somente uma amostragem de textos significativos é aqui considerada.

Vários salmos descrevem a destruição final dos ímpios em dramáticas imagens (Sl 1:3-6; 2:9-12; 11:1-7; 34:8-22; 58:6-10; 69:22-28; 145: 17, 20). No Salmo 37, por exemplo, lemos que "definharão como a erva" (v. 2), "serão exterminados (...) já não existirá o ímpio" (v. 9 e 10), "serão, de uma só vez, destruídos" (v. 38). O Salmo 1, amado e memorizado por muitos, contrasta o caminho dos justos com o dos ímpios. Sobre os últimos, diz que "não prevalecerão no juízo" (v. 5). Serão "como a palha que o vento dispersa" (v. 4). "O caminho dos ímpios perecerá" (v. 6).

Novamente, no Salmo 145, Davi afirma: "O Senhor guarda a todos os que o amam; porém os ímpios serão exterminados" (v. 20). Essa amostragem de referências, quanto à destruição final dos ímpios, está em perfeita harmonia com o ensino do restante das Escrituras.

A destruição no dia do Senhor

Os profetas freqüentemente anunciam a derradeira destruição dos ímpios em conexão com o dia escatológico do Senhor. Em seu capítulo de abertura, Isaías proclama que "os transgressores e os pecadores serão juntamente destruídos; e os que deixarem o Senhor perecerão" (v. 28). O quadro de destruição total é adicionalmente desenvolvido pela imagem de pecadores queimando como carvão sem água para apagar o fogo: "O forte se tornará em estopa, e a sua obra em faísca; ambos arderão juntamente, e não haverá quem os apague" (v. 31).

Sofonias soma imagem após imagem para retratar a destrutibilidade do dia do Senhor:

> Está perto o grande dia do Senhor; está perto e muito se apressa; (...) é dia de indignação, dia de angústia, e dia de alvoroço e desolação, dia de escuridão e negrume, dia de nuvens e densas trevas, dia de trombetas e de rebate (...), mas pelo fogo de seu zelo a terra será consumida, porque certamente fará destruição total e repentina de todos os moradores da Terra (Sf 1:14, 15, 16, 18).

Aqui, o profeta descreve a destruição no dia do Senhor no contexto do julgamento histórico contra Jerusalém. Mediante a perspectiva profética, os profetas freqüentemente vêem o castigo final pela transparência de eventos históricos iminentes.

Oséias, à semelhança de Sofonias, emprega uma variedade de imagens para descrever o final dos pecadores. "Por isso serão como nuvem de manhã, e como orvalho que cedo passa, como palha que se lança da eira, e como fumo que sai por uma janela" (Os 13:3). As comparações da sorte dos ímpios com o vapor, o

orvalho matutino, a palha e a fumaça sugerem que os pecadores finalmente desaparecerão da criação de Deus do mesmo modo que a neblina, o orvalho, a palha e a fumaça se dissipam de sobre a face da terra.

A última página do Antigo Testamento nos oferece uma descrição vívida do contraste entre o destino final de crentes e descrentes. Para os crentes que temem o Senhor, "nascerá o sol da justiça, trazendo salvação em suas asas" (Ml 4:2). Mas para os descrentes, o dia do Senhor "vem (...) e arde como fornalha; todos os soberbos, e todos os que cometem perversidade, serão como o restolho; o dia que vem os *abrasará*, diz o Senhor dos Exércitos, de sorte que *não lhes deixará nem raiz nem ramos*" (Ml 4:1). O dia do castigo final dos perdidos será também um dia de vindicação do povo de Deus, pois eles pisarão "os perversos, porque se farão cinzas de baixo das plantas de vossos pés naquele dia que preparei, diz o Senhor dos Exércitos" (Ml 4:3).

Não precisamos interpretar esta profecia literalmente porque estamos tratando com símbolos representativos. Contudo, a mensagem transmitida por essas imagens simbólicas é clara. Enquanto os justos se regozijam na salvação em Deus, os ímpios são consumidos como "palha" de modo que "não lhes deixará nem raiz nem ramos". Isto é claramente um quadro de consumo total por destruição pelo fogo, não por tormento eterno.

JESUS E A LINGUAGEM DE DESTRUIÇÃO

O Novo Testamento segue de perto o Antigo Testamento ao descrever a sorte dos ímpios com palavras e imagens que denotam aniquilamento total. As palavras gregas mais comuns são o verbo *apollumi* (destruir) e o substantivo *apoleia* (destruição). Adicionalmente, numerosas ilustrações, tanto da vida animada quanto inanimada, são empregadas para retratar a destruição final dos ímpios.

Jesus também utilizou várias figuras da vida inanimada para retratar a destruição final dos ímpios. Ele a comparou a coisas tais como as ervas que são reunidas em molhos para serem *queimadas* (Mt 13:30 e 40), os maus peixes que são *lançados fora* (Mt 13:48), as plantas prejudiciais que são *arrancadas* (Mt 15:13), a árvore infrutífera que é *cortada* (Lc 13:7), os galhos secos que são *queimados* (Jo 15:6).

Jesus também usou ilustrações da vida humana para descrever a sorte dos ímpios. Ele a comparou aos servos infiéis que são *destruídos* (Lc 20:16), ao mau servo que será *despedaçado* (Mt 24:51), aos galileus que *pereceram* (Lc 13:2 e 3), às dezoito pessoas que foram *esmagadas* pela torre de Siloé (Lc 13:4, 5), aos antediluvianos que foram *destruídos* pelo dilúvio (Lc 17:27), às pessoas de Sodoma e Gomorra que foram *destruídas pelo fogo* (Lc 17:29) e aos servos rebeldes que foram *mortos* quando seu mestre retornou (Lc 19:14 e 27).

Todas essas ilustrações denotam pena capital, seja individual ou coletivamente. Elas significam morte violenta, seguida por maior ou menor sofrimento.

As ilustrações empregadas pelo Salvador descrevem vividamente a *destruição* final ou *dissolução* dos ímpios. Jesus perguntou: "Quando, pois, vier o senhor da vinha, que fará àqueles lavradores?" (Mt 21:40). E as pessoas responderam: "Fará *perecer* [*apollumi*] horrivelmente a estes malvados" (Mt 21:41).

Jesus ensinou a destruição final dos ímpios não apenas mediante ilustrações, mas também por pronunciamentos explícitos. Por exemplo, Ele disse: "Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo" (Mt 10:28). John Stott, corretamente, comenta: "Se matar é privar o corpo da vida, o inferno pareceria ser a privação tanto da vida física quanto espiritual, ou seja, uma extinção do ser".[80] Em nosso estudo deste texto no capítulo 3 observamos que Cristo não considerava o inferno um lugar de tormento eterno, mas de destruição permanente do ser integral, alma e corpo.

Muitas vezes Jesus contrastava a vida eterna com morte ou destruição. "Eu lhes dou a vida eterna; jamais *perecerão* eternamente e ninguém as arrebatará da minha mão" (Jo 10:28). "Entrai pela porta estreita (larga é a porta e espaçoso o caminho que conduz para a *perdição* e são muitos os que entram por ela), porque estreita é a porta e apertado o caminho que conduz para a vida, e são poucos os que acertam com ela" (Mt 7:13 e 14). Aqui temos um simples contraste entre vida e morte. Não há terreno nas Escrituras para torcer a palavra "perecer" ou "destruição", dando-lhes o sentido de tormento eterno.

Anteriormente, ressaltamos que sete vezes Cristo usou a imagem do *geena* para descrever a destruição dos ímpios no inferno. Ao rever as alusões feitas por Cristo acerca de inferno-*geena*, descobrimos que nenhuma delas indica que o inferno é um lugar de tormentos infindáveis. O que é eterno e inextinguível não é a punição pelo fogo, que, como no caso de Sodoma e Gomorra, causa a completa e permanente destruição dos ímpios, uma condição que dura para sempre. O fogo é inextinguível porque não pode ser apagado até que haja consumido todo o material carburante.

Paulo e a linguagem de destruição

A linguagem de destruição é empregada com freqüência por outros escritores do Novo Testamento para descrever a sorte dos ímpios. Falando dos "inimigos da cruz", Paulo diz que "o destino deles é a *perdição* [*apoleia*]" (Fp 3:19). Concluindo sua epístola aos gálatas, Paulo adverte que "o que semeia para a sua própria carne, da carne colherá *corrupção* [*phthora*]; mas o que semeia para o Espírito, do Espírito colherá vida eterna" (Gl 6:8). O dia do Senhor virá inesperadamente, "como um ladrão de noite, (...) eis que lhes sobrevirá repentina *destruição* [*olethron*]" (2Ts 1:9). Ressaltamos anteriormente que a destruição dos ímpios não pode ser eterna em sua duração porque é difícil imaginar um processo inconclusivo de destruição. Destruição pressupõe aniquilamento.

John Stott faz essa observação bem pensada:

> Seria estranho, portanto, se as pessoas de que se diz sofrerem destruição não são destruídas; e, (...) é "difícil imaginar um processo perpetuamente inconclusivo de perecer". Penso que não pode ser respondido que é impossível destruir seres humanos porque eles são imortais, pois a imortalidade – e, portanto, a indestrutibilidade – da alma é um conceito grego e não bíblico. De acordo com as Escrituras, somente Deus possui imortalidade em si (1Tm 1:17; 6:16); ele a revela a nós e concede mediante o evangelho (2Tm 1:10).[81]

Em Romanos 2:6-12 Paulo propicia uma das mais claras descrições do destino final dos crentes e descrentes. Ele começa declarando o princípio de que Deus "retribuirá a cada um segundo o seu procedimento" (Rm 2:6). Então, ele explica que Deus dará

> a vida eterna aos que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade; mas ira e indignação aos facciosos que desobedecem à verdade, e obedecem à injustiça. Tribulação e angústia virão sobre a alma de qualquer homem que faz o mal, do judeu primeiro, e também do grego (Rm 2:7-9).

Note que "vida eterna" é o dom de Deus aos fiéis, contemplados na ressurreição, e não uma qualidade humana inerente. Os ímpios não recebem imortalidade, mas "ira e indignação", duas palavras associadas com o juízo final (1Ts 1:10; Ap 14:10; 16:19; 19:15). Paulo repete amplamente as palavras e fraseologia da clássica descrição de Sofonias do grande dia do Senhor, como um "dia de indignação, dia de angústia e dia de alvoroço" (Sf 1:15). Deus "*consumirá*" o mundo inteiro com "o fogo do seu zelo" e "fará destruição total e repentina de todos os moradores da terra" (Sf 1:18).

Muito provavelmente este é o quadro que Paulo tinha em mente quando falou da manifestação da "ira e indignação" sobre os ímpios. Isto é indicado pelo verso seguinte no qual ele declara: "Todos os que pecaram sem lei, também sem lei perecerão [*apolountai*]" (Rm 2:12). Paulo estabelece um contraste entre os que "perecem" e os que recebem "imortalidade". Nessa passagem inteira não ocorre alusão a um tormento eterno. A imortalidade é o dom de Deus aos salvos, enquanto corrupção, destruição, morte e o perecer são o salário do pecado e pecadores.

Em vista do destino final que aguarda crentes e descrentes, Paulo muitas vezes fala dos primeiros como "aqueles que estão sendo salvos [*hoi sozomenoi*]" e destes últimos como "aqueles que estão perecendo [*hoi apollumenoi*]" (1Cr 1:18; 2Cr 2:15; 4:3; 2Ts 2:10). Esta caracterização comum indica o entendimento de Paulo sobre o destino dos descrentes como destruição derradeira, e não tormento eterno.

Pedro e a linguagem de destruição

Pedro, à semelhança de Paulo, emprega a linguagem de destruição para retratar a sorte dos perdidos. Ele fala de falsos mestres que secretamente trazem heresias e que acarretam sobre si "repentina destruição" (2Pe 2:1). Ele compara a destruição deles à do mundo antigo pelo dilúvio e das cidades de Sodoma e Gomorra que foram queimadas e transformadas em cinzas (2Pe 2:5, 6). Deus "ordenou-as à ruína completa (...) tendo-as posto como exemplo a quantos venham a viver impiamente". Aqui, Pedro declara inequivocamente que a extinção por fogo de Sodoma e Gomorra serve de exemplo da sorte dos perdidos.

Pedro novamente emprega o exemplo da destruição do mundo pelo dilúvio, ao tratar dos zombadores que faziam pouco caso da promessa da vinda de Cristo (2Pe 3:3-7). Ele lembra aos seus leitores de que assim como "veio a perecer o mundo daquele tempo, afogado em água", sob as ordens divinas, "os céus que agora existem, e a terra, pela mesma palavra têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o dia do juízo e *destruição* dos homens ímpios" (2Pe 3:7).

O quadro aqui é de que o fogo que derreterá os elementos também cumprirá a destruição dos descrentes. Isso nos lembra o joio da parábola de Cristo, que será queimado no campo em que cresce. Pedro alude novamente à sorte dos perdidos quando diz que Deus é "longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento" (2Pe 3:9). As alternativas de Pedro entre se arrepender e perecer nos traz à lembrança a advertência de Cristo: "se, porém, não vos arrependerdes, todos igualmente *perecereis*" (Lc 13:3). Este último evento se dará por ocasião da vinda do Senhor quando "os elementos *se desfarão abrasados*; também a terra e as obras que nela existem serão atingidas" (2Pe 3:10). Tal descrição vívida da destruição da Terra e dos malfeitores por fogo dificilmente deixa espaço para tormento infindável no inferno.

Outras alusões à destruição dos ímpios

Várias outras alusões no Novo Testamento deixam implícita a destruição final dos perdidos. Brevemente, referimos-nos a algumas delas aqui. O autor de Hebreus nos adverte, repetidamente, contra a apostasia ou descrença. Quem quer que deliberadamente prossiga em pecado depois de ter "recebido o pleno conhecimento da verdade" defrontará "certa expectação horrível de juízo e fogo vingador prestes a *consumir* os adversários" (Hb 10:26, 27). O autor, explicitamente, declara que os que perecem em pecado contra Deus por fim experimentarão o juízo de um fogo vingador que os irá "*consumir*". Observem que a função do fogo é consumir os pecadores, e não os atormentar por toda eternidade. Esta verdade é coerentemente reiterada por toda a Bíblia.

Ao longo de toda a sua epístola, Tiago adverte aqueles que não praticam a fé que professam. Ele admoesta os crentes a não permitirem que desejos pecaminosos se enraízem em seus corações porque "o pecado, uma vez consumado, gera a morte" (Tg 1:15). À semelhança de Paulo, Tiago explica que o salário derradeiro do pecado é a morte, ou seja, a cessação da vida, e não o tormento eterno. Tiago fala também de Deus "que pode salvar e fazer *perecer*" ["destruir", VKJ] (Tg 4:12). O contraste é entre salvação e destruição. Tiago encerra sua epístola encorajando os crentes a vigiarem pelo bem-estar uns dos outros porque "aquele que converte o pecador de seu caminho errado, salvará da *morte* a alma dele, e cobrirá uma multidão de pecados" (Tg 5:20). Novamente, a salvação é o resgate da morte ou "destruição". A propósito, Tiago fala de "salvar a alma da morte" deixando implícito que a alma pode morrer porque é parte da pessoa integral.

Judas é admiravelmente semelhante à segunda epístola de Pedro em sua descrição da sorte dos descrentes. À semelhança de Pedro, Judas aponta à destruição de Sodoma e Gomorra como "exemplo do fogo eterno, sofrendo punição" (Jd 7) [N.T.: Na VKJ: "(...) que sofrem a *punição do fogo eterno*". Comparar diferentes traduções em português]. Fizemos notar anteriormente que o fogo que destruiu as duas cidades é eterno, não por causa de sua *duração*, mas por causa dos seus *resultados permanentes*. Judas encerra instando seus leitores a se edificarem na fé, cuidando uns dos outros. "E compadecei-vos de alguns que estão na dúvida – salvai-os, arrebatando-os do fogo" (Jd 22, 23). O fogo a que Judas se refere é obviamente o mesmo tipo de fogo que consumiu Sodoma e Gomorra. É o fogo que causa a destruição permanente dos ímpios, como retratado por Jesus, Paulo, Pedro, Tiago, e em todo o Antigo Testamento.

A linguagem de destruição está presente, especialmente no livro de Apocalipse, porque representa o meio divino de vencer a oposição do mal a Ele e seu povo. Observamos anteriormente como João descreve, com o uso de vívida imagem, a destinação de diabo, besta, falso profeta, morte, sepultura (ou *hades*) e todos os ímpios no lago de fogo, que ele define como "a segunda morte". Descobrimos que a frase "segunda morte" era comumente empregada para descrever a morte final, irreversível.

Um texto não mencionado anteriormente é Apocalipse 11:18, no qual, ao som da sétima trombeta, João ouve os 24 anciãos proclamando: "chegou (...) o tempo (...) para *destruíres* os que destroem a terra". Aqui, novamente, o resultado do juízo final não é condenação ao tormento eterno no inferno, mas destruição e aniquilamento. Deus é severo, mas justo. Ele não se deleita na morte do ímpio, muito menos em torturá-lo por toda a eternidade. Por fim, Ele punirá os malfeitores, mas tal punição resultará em extinção eterna, não tormento eterno.

Esta é a diferença fundamental entre o ponto de vista bíblico da punição final e inteira extinção e o ponto de vista tradicional do inferno como infindável tormento e tortura – uma opinião compartilhada por muitos cruéis sistemas pagãos. A linguagem de destruição e a imagem de fogo que encontramos por toda a Bíblia claramente sugerem que a punição final dos ímpios é extinção permanente, e não tormento interminável no inferno. À luz desse veemente testemunho bíblico, eu me uno a Clark Pinnock ao declarar: "Espero sinceramente que os tradicionalistas parem de dizer que não há base bíblica para este ponto de vista [de aniquilamento] quando há uma base tão forte para o mesmo".[82]

A linguagem de destruição é metafórica

Os tradicionalistas objetam a nossa interpretação da linguagem de destruição que acabamos de investigar porque sustentam que palavras e frases como "perecer", "consumir", "morte", "queimar", "lago do fogo", "fumaça que sobe" e "segunda morte" são usadas com freqüência num sentido metafórico. Isto é verdade, mas o seu sentido figurado deriva de seu sentido literal, primário. É aceitávelmente o princípio de interpretação bíblica em que palavras que ocorrem em prosa não-alegórica devem ser interpretadas segundo o seu significado primário, a menos que haja razão para atribuir-lhes um sentido diverso.

As Escrituras nunca indicaram que estas palavras devem ser interpretadas segundo o seu sentido ordinário quando aplicadas à sorte dos ímpios. Nosso estudo do emprego desses termos nas Escrituras e na literatura extrabíblica demonstrou que eles descrevem uma destruição literal e permanente dos ímpios. Por exemplo, a visão de João da "fumaça" que "sobe pelos séculos dos séculos" (Ap 14:11) ocorre no Antigo Testamento para retratar o silente testemunho de completa destruição (Is 34:10) e não de tormento eterno. Semelhantemente, o "lago de fogo" é claramente definido como "segunda morte", uma frase usada pelos judeus para denotar morte final, irreversível. Aliás, se o "lago de fogo" *aniquila* a morte e a sepultura ["hades", VKJ], temos razão para crer que dificilmente pode preservar os perdidos em tormento consciente por toda a eternidade. Nós, sinceramente, esperamos que os tradicionalistas encontrem a coragem de empreender um estudo demorado e detido dos dados bíblicos que revelem o inferno como a destruição permanente dos perdidos.

As implicações morais do tormento eterno

Hoje, o ponto de vista tradicional do inferno está sendo desafiado não só com base na linguagem de destruição e o quadro de fogo consumidor que encontramos na Bíblia, mas também por considerações morais, jurídicas e cosmológicas.

A isso devemos volver nossa atenção. Consideremos primeiramente as implicações morais do ponto de vista tradicional do inferno que descreve a Deus como um torturador cruel que atormenta os ímpios por toda a eternidade.

DEUS TEM DUAS FACES?

Como pode o ponto de vista do inferno, que transforma a Deus num torturador cruel, sadista, por toda a eternidade ser legitimamente reconciliado com a natureza de Deus revelada em e através de Jesus Cristo? Acaso Deus tem duas faces? Ele é ilimitadamente misericordioso, por um lado, e insaciavelmente cruel, por outro? Pode Deus tanto amar os pecadores ao ponto de enviar o seu amado Filho para salvá-los, e, contudo, odiar os pecadores impenitentes tanto que os sujeita a um tormento infindável e cruel? Podemos legitimamente louvar a Deus por sua bondade, se Ele atormenta pecadores por todas as eras eternas?

Logicamente, não é de nossa alçada pôr-nos a criticar a Deus, mas Ele nos deu uma consciência que nos capacita a formular julgamentos morais. Pode a intuição moral que Deus implantou dentro de nossas consciências justificar a insaciável crueldade de uma divindade que sujeita os pecadores ao tormento infindável? Clark Pinnock responde a esta pergunta de um modo muito eloqüente:

> Há uma poderosa repulsão moral contra a tradicional doutrina da natureza do inferno. A tortura eterna é intolerável de um ponto de vista moral porque retrata Deus agindo como um monstro sedento de sangue que mantém um Auschwitz eterno para seus inimigos aos quais nem permite que morram. Como pode alguém amar a um Deus como esse? Suponho que se teria medo dele, mas poderíamos amá-lo e respeitá-lo? Desejaríamos lutar para sermos semelhantes a Ele em sua falta de misericórdia? Certamente a idéia de tormento eterno, consciente, alça o problema da maldade a altitudes impossíveis. Antony Flew estava certo ao contestar que se os cristãos realmente crêem que Deus criou pessoas com a plena intenção de torturar algumas delas no inferno para sempre, o melhor que fazem é desistir do esforço de defender o cristianismo.[83]

Pinnock acertadamente indaga:

> Como podem cristãos possivelmente projetar uma divindade de tal crueldade e espírito de vingança cujas ações incluem infligir tortura eterna sobre suas criaturas, não importa quão pecadoras hajam sido? Certamente um Deus que faria tal coisa mais se assemelha a Satanás do que à Deus, pelo menos por um padrão comum de moral, e pelo próprio evangelho.[84]

John Hick se expressa de forma semelhante:

> A idéia de corpos queimando para sempre e continuamente sofrendo a intensa dor de queimaduras de terceiro grau sem serem consumidos ou sem perderem a consciência

é tão cientificamente fantástica quanto moralmente revoltante. (...) O pensamento de tal tormento sendo deliberadamente infligido por decreto divino é inteiramente incompatível com a idéia de Deus como sendo infinito amor.[85]

Inferno e Inquisição

É possível imaginar que se a crença no inferno como um lugar onde Deus queimará os pecadores eternamente com fogo e enxofre pode ter inspirado a Inquisição a aprisionar, torturar e finalmente queimar na estaca os chamados "heréticos" que recusavam aceitar os ensinos tradicionais da Igreja. Os livros de História Eclesiástica geralmente não estabelecem uma ligação entre ambas, evidentemente porque os inquisidores não justificavam suas ações com base em sua crença no inferno de fogo para os ímpios.

No entanto, imagina-se o que inspirou papas, bispos, concílios eclesiásticos, monges dominicanos e franciscanos, reis e príncipes cristãos foram inspirados a torturar e exterminar dissidentes cristãos como os albigenses, valdenses e huguenotes? O que influenciou, por exemplo, Calvino em seu Conselho da Cidade de Genebra a queimar Serveto na estaca por persistir em suas crenças antitrinitarianas?

Uma leitura da condenação de Serveto, emitida em 26 de outubro de 1553, pelo Conselho da Cidade de Genebra, sugere que aqueles zelotes calvinistas criam, como os inquisidores católicos, que detinham o direito de queimar heréticos do mesmo modo que Deus queimará posteriormente no inferno. A sentença assim menciona:

> Condenamos-te, Miguel Serveto, a ser amarrado, e levado ao local do Champel, ali atado a uma estaca e queimado vivo, juntamente com os teus livros, (...) até que os teus livros sejam reduzidos a cinzas; e assim que encerres os teus dias para fornecer um exemplo a outros que possam desejar cometer o semelhante.[86]

No dia seguinte, após Serveto ter recusado a confessar-se culpado de heresia,

> o executor o prende com correntes de ferro à estaca em meio a feixes de lenha, coloca-lhe uma coroa de folhas cobertas com enxofre em sua cabeça, e amarra seus livros ao seu lado. A visão da tocha flamejante o faz pronunciar um grito de "misericórdia" em sua língua nativa. Os expectadores caem para trás com um tremor. As chamas logo o alcançam e consomem sua estrutura mortal no quadragésimo quarto ano de sua breve vida.[87]

Philip Schaff, renomado historiador eclesiástico, conclui este relato da execução de Serveto dizendo: "A consciência e piedade daquele tempo aprovavam a execução, e deixavam pouco espaço para emoções de compaixão".[88] É difícil crer que não somente os católicos, mas dedicados calvinistas aprovassem e assistissem passivamente à queima de um médico espanhol que fez contribuições importantes à ciência médica simplesmente porque não podia aceitar a divindade de Cristo.

A melhor explicação que posso encontrar para a cauterização da consciência moral cristã da época são os tétricos quadros e relatos do inferno de fogo a que os cristãos estavam constantemente expostos. Tal visão do inferno propiciava a justificação moral para imitar a Deus pela queima dos heréticos com fogo temporal em vista do fogo eterno que os aguardava às mãos de Deus. É impossível estimar o impacto de longo alcance que a doutrina de um inferno infindável de fogo tem exercido ao longo dos séculos para justificar a intolerância religiosa, tortura e queima de "heréticos". O raciocínio é simples: se Deus vai queimar os heréticos no inferno por toda a eternidade, por que não deveria a Igreja queimá-los até a morte agora? As implicações práticas e aplicações da doutrina do inferno literal de fogo são assustadoras. Os tradicionalistas devem ponderar sobre essas sérias questões. Afinal de contas, Jesus declarou: "Pelos seus frutos os conhecereis" (Mt 7:20). E os frutos da doutrina do inferno de fogo estão longe de serem bons.

Um colega que leu este manuscrito questionou minha tentativa de estabelecer uma ligação causal entre a crença do tormento eterno no inferno e a política da Inquisição de torturar e queimar "heréticos" que recusaram renunciar a suas crenças. O seu argumento é que o aniquilamento final dos ímpios com fogo não é menos cruel que sua punição por um inferno de fogo infindável. O problema com este raciocínio é a falha em reconhecer que um castigo capital que resulte em morte não endureça ou cauterize a consciência cristã como uma pena capital que cause infindável e atroz sofrimento. A diferença entre as duas pode ser percebida ao observar a execução instantânea de um condenado à cadeira elétrica em comparação com observar uma execução infindável do mesmo criminoso numa cadeira elétrica que atue com seu choque elétrico sobre ele conscientemente por toda a eternidade. É evidente que testemunhar a última alternativa sobre um período indefinido de tempo ou levará uma pessoa à insanidade ou lhe cauterizará a consciência moral. De modo semelhante, a constante exposição do povo da Idade Média a quadros artísticos ou literários do inferno como um lugar de absoluto terror e eterno tormento somente poderia predispor tais pessoas a aceitar a tortura de "heréticos" pelas autoridades religiosas, que alegavam agir como representantes de Deus sobre a Terra.

Tentativas de tornar o inferno menos tolerável

Não surpreende que no decurso da história haja várias tentativas de tornar o inferno menos infernal. Agostinho inventou o purgatório para reduzir a população do inferno. Mais recentemente, Charles Hodge e B. B. Wafield também tentaram reduzir a população do inferno desenvolvendo uma escatologia pós-milenar e permitindo a salvação automática de bebês que morrem na infância. O raciocínio parece ser que se o número total daqueles que serão atormentados é

relativamente pequeno, não há razão para excessiva preocupação. Tal raciocínio dificilmente resolve o problema da moralidade do caráter de Deus. Inflija Deus torturas infindáveis sobre um milhão ou dez bilhões de pecadores, o fato que Deus atormenta pessoas infindavelmente ainda permanece.

Outros têm tentado modificar o inferno substituindo o tormento físico do inferno por um mais suportável, o tormento mental. Mas, como já notamos, diminuir o quociente de dor num inferno não-literal (ponto de vista metafórico) não muda substancialmente a sua natureza, uma vez que ainda permanece um lugar de tormento infindável.

Por fim, qualquer doutrina de inferno deve passar pelo teste moral da consciência humana, e a doutrina do tormento infindável não pode ser aprovada em tal teste. O aniquilacionismo, por outro lado, pode passar no teste por duas razões. Primeiramente, não vê o inferno como tortura infindável, mas extinção permanente dos ímpios. Em segundo lugar, reconhece que Deus respeita a liberdade daqueles que preferiram não ser salvos. Deus é moralmente justificado ao destruir os ímpios porque Ele respeita a cada escolha. Deus deseja a salvação de todas as pessoas (2Pd 3:9), mas respeita a liberdade daqueles que recusam a sua graciosa provisão de salvação. A punição final de Deus para os ímpios não é vingativa, requerendo um tormento infindável, mas racional, resultando em sua permanente extinção.

Nossa era precisa desesperadamente aprender o temor do Senhor, e esta é uma das razões para pregar sobre o juízo e o castigo finais. Precisamos advertir as pessoas de que os que rejeitam os princípios de vida propostos por Cristo e a provisão de salvação por fim experimentarão um juízo terrível e "sofrerão penalidade de eterna destruição" (2Tm 1:9). Uma recuperação da visão bíblica da punição final liberará a língua dos pregadores, uma vez que poderão proclamar a grande alternativa entre a vida eterna e a destruição permanente sem temer retratar Deus como um monstro.

As implicações judiciais do tormento eterno

Contraria a visão bíblica de justiça

O ponto de vista tradicional de inferno é desafiado hoje também com base na visão bíblica de justiça. Como John Stott concisa e claramente expõe:

> Fundamental a ela [à justiça] é a crença em que Deus julgará as pessoas "segundo as suas obras" (por exemplo, Apocalipse 20:12), o que deixa implícito que a penalidade infligida será correspondente ao mal praticado. Este princípio havia sido aplicado nas cortes legais judaicas nas quais as penalidades eram limitadas a uma exata retribuição, "vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé"

(exemplo Êxodo 21:23-25). Não haveria, pois, de ser uma séria desproporção entre os pecados cometidos conscientemente em uma época e um tormento conscientemente experimentado por toda a eternidade? Eu não minimizo a gravidade do pecado como rebelião contra Deus, nosso Criador, mas questiono se "tormento eterno consciente" é compatível com a revelação bíblica de divina justiça.[89]

É difícil imaginar-mos que tipo de estilo de vida rebelde poderia merecer a punição final de tormento eterno e consciente no inferno. Como John Hicks expõe,

> a justiça não poderia jamais requerer para pecados finitos a infinita penalidade de dor eterna; tal tormento sem fim jamais poderia servir a qualquer propósito positivo ou reformatório precisamente porque nunca finda; e torna qualquer teodicéia [isto é, a defesa da bondade de Deus em vista da presença do mal] cristã impossível por atribuir-se aos males do pecado e sofrimento uma eterna locação dentro da criação de Deus.[90]

A noção de retaliação ilimitada é desconhecida à Bíblia. A legislação mosaica colocava um limite sobre a punição que podia ser infligida para vários tipos de danos recebidos. Jesus estabeleceu um limite ainda maior: "Ouvistes que foi dito (...) Eu, porém, vos digo" (Mt 5:38, 39). Sob a ética do evangelho é impossível justificar o ponto de vista tradicional do tormento eterno, consciente, porque tal punição criaria uma séria desproporção entre os pecados cometidos durante uma existência e a punição resultante que duraria toda a eternidade.

Parte do problema é que como seres humanos não podemos conceitualizar quão longa é a eternidade. É impossível para nós imaginar o que tormento eterno realmente significa. É impossível imaginar-mos o que o tormento eterno realmente seria. Medimos a duração da vida humana em termos de 60, 70 e, em poucos casos, 80 anos. Mas o tormento eterno significa que após os pecadores terem agonizado no inferno por um milhão de anos, o seu castigo mal começou. Tal conceito está além da compreensão humana.

Alguns argumentam que se os ímpios devem ser punidos pelo aniquilamento, "seria um feliz alívio do castigo e, portanto, castigo nenhum, no final das contas". Tal modo de pensar é chocante, para dizer o mínimo. Deixa implícito que o único castigo justo que Deus pode infligir sobre os injustos é o tormento eterno. É difícil acreditar que a justiça divina pode ser satisfeita somente por infligir um castigo ou tormento eterno. O senso humano de justiça considera a pena de morte como a mais severa forma de punição que pode ser imposta por ofensas capitais. Não há razão para crer que o divino senso de justiça deva ser mais exigente requerendo mais do que o verdadeiro aniquilamento dos injustos. Isto não constitui uma negação do princípio de graus de responsabilidade que, como veremos, determina a "gradação" do sofrimento dos perdidos. O sofrimento punitivo, contudo, não durará para sempre; terminará com o aniquilamento dos perdidos.

Contrário ao senso humano de justiça

Escolásticos, como Anselmo, tentaram justificar a noção de castigo infinito ao argumentar que os pecados cometidos contra a infinita majestade de Deus merecem punição eterna. Tal raciocínio pode ter sido aceitável nas sociedades do feudalismo na Idade Média, quando o valor humano dos servos que viviam no fundo da pirâmide social se extinguia diante do valor do rei, que vivia no topo. Hoje, porém, como Pinnock destaca,

> não aceitamos as desigualdades com base na honra da vítima, como se roubar de um médico fosse pior do que roubar de um mendigo. O fato de que pecamos contra um Deus infinito não justifica uma penalidade infinita. Nenhum juiz hoje calibra o grau de punição sobre uma escala de honra daquele que foi vitimado. Os velhos argumentos para o inferno como punição eterna não funcionam.[91]

Além disso, o tormento eterno não serve a qualquer propósito positivo, reformatório, simplesmente porque somente atormenta os pecadores sem reformá-los. Tal noção revela unicamente um espírito vingativo da parte de Deus, que é claramente contradito pelo que Jesus nos revelou a respeito do amor de seu Pai pelos perdidos. Hans Küng corretamente assinalou que num tempo em que nossos sistemas penais e educacionais estão gradualmente abandonando a noção de castigos punitivos sem oportunidade de liberdade condicional e reabilitação, "a idéia não somente de uma punição de toda a vida, mas mesmo eterna, do corpo e alma, parece a muitas pessoas absolutamente monstruosa".[92]

A tradicional visão do inferno baseia-se no conceito de justiça retributiva, que requer que os pecadores paguem de volta a Deus tudo quanto lhe devem e além. Essa visão retrata Deus como juiz final severo, implacável e intransigente. O aniquilamento, por outro lado, apresenta Deus como razoável e justo. As pessoas que recusarem obedecê-lo e aceitarem sua provisão para sua salvação serão visitadas com o castigo que merecem, ou seja, total extinção.

A questão que estamos abordando não analisa se os ímpios serão castigados por Deus ou não no final. Antes, trata se os ímpios serão punidos com sofrimento infindável ou se perecerão e se farão extintos após sofrerem seja qual for o grau de dor que Deus lhes possa infligir. Em nossa opinião, a última concepção se harmoniza melhor com o ensino e visão globais da Bíblia quanto a justiça.

Gradação de castigo

A extinção não exclui a possibilidade de graus de castigo. O princípio de graus de responsabilidade com base na luz recebida é ensinada por Cristo em vários lugares. Em Mateus 11: 21 e 22, Cristo declara: "Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Porque se em Tiro e em Sidom se tivessem operado os milagres

que em vós se fizeram, há muito que elas se teriam arrependido com pano de saco e cinza. E contudo vos digo: No dia do juízo haverá menos rigor para Tiro e Sidom, do que para vós outros" (cf. Lucas 12:47, 48). Os habitantes de Tiro e Sidom serão tratados com mais misericórdia no juízo final do que os de Betsaida, porque tiveram menores oportunidades de entender a vontade de Deus para suas vidas.

Cristo faz alusão ao mesmo princípio na parábola dos servos fiéis e infiéis:

> Aquele servo, porém, que conheceu a vontade de seu senhor e não se aprontou, nem fez segundo a sua vontade, será punido com muitos açoites. Aquele, porém, que não soube a vontade do seu senhor e fez coisas dignas de reprovação levará poucos açoites. Mas àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão (Lc 12: 47, 48).

No juízo final, cada pessoa será medida, não contra o mesmo padrão, mas contra sua própria resposta à luz recebida (ver Ez 3:18-21; 18:2-32; Lc 23:34; Jo 15:22; 1Tm 1:13; Tg 4:17).

Milhões de pessoas têm vivido e estão vivendo hoje sem o conhecimento de Cristo como suprema revelação de Deus e meio de salvação. Essas pessoas podem achar salvação em virtude de sua resposta confiante no que conhecem de Deus. É Deus quem determina quanto de sua vontade é revelada a qualquer pessoa mediante qualquer religião particular.

Em Romanos 2, Paulo explica que

> quando, pois, os gentios que não têm lei, procedem por natureza de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada nos seus corações, testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho" (v. 14-16).

Deus escreveu certos princípios morais básicos em toda consciência humana, assim, cada pessoa será tida por responsável – "indesculpáveis" (Rm 1:20) – no juízo final. Uma surpresa agradável será encontrar entre os remidos "pagãos" que nunca aprenderam as boas novas de salvação mediante agentes humanos. Ellen G. White declara este ponto eloqüentemente:

> Entre os pagãos estão aqueles que adoram a Deus ignorantemente, aqueles para quem a luz nunca é levada por instrumentalidade humana, contudo não perecerão. Conquanto ignorantes da lei escrita de Deus, ouviram sua voz falando-lhes na natureza, e realizaram as coisas que a lei requeria. Suas obras são evidências de que o Espírito Santo tocou-lhes o coração, e são reconhecidos como filhos de Deus.[93]

AS IMPLICAÇÕES COSMOLÓGICAS DO TORMENTO ETERNO

Uma objeção final para o ponto de vista tradicional do inferno é que o tormento eterno pressupõe um eterno dualismo cósmico. O céu e o inferno, a felicidade e a dor, o bem e o mal continuariam a existir para sempre, lado a lado. É impossível reconciliar essa perspectiva com a visão profética do novo mundo no qual não mais haverá "lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque já as primeiras coisas são passadas" (Ap 21:4). Como a dor e as lágrimas poderiam ser esquecidas se a agonia e a angústia dos perdidos estivessem ao alcance da visão, como na parábola do homem rico e Lázaro (Lc 16:19-31)?

A presença de incontáveis milhões de ímpios sofrendo para sempre o tormento excruciante, ainda que bem distantes da morada dos salvos, poderia apenas servir para destruir a paz e felicidade do novo mundo. A nova criação se demonstraria falha desde o dia um, já que os pecadores permaneceriam em uma eterna realidade do universo de Deus e este jamais seria "tudo em todos" (1Co 15:28). John Stott pergunta:

> Como pode Deus em qualquer sentido significativo ser chamado "tudo em todo" enquanto um número não-especificado de pessoas ainda continua em rebelião contra Ele e sob o seu juízo? Seria mais fácil sustentar juntos a horrenda realidade do inferno e o reino universal de Deus se o inferno significar a destruição e o desaparecimento dos impenitentes.[94]

O propósito do plano de salvação é, por fim, erradicar a presença de pecado e pecadores deste mundo. Apenas se os pecadores, Satanás e os anjos maus por fim forem consumidos no lago do fogo e experimentarem a extinção da segunda morte é que verdadeiramente podemos dizer que a missão redentora de Cristo foi uma vitória inigualável. "Vitória significa que o mal é removido, e nada permanece, mas luz e amor. A teoria tradicional de tormento eterno significa que a sombra de trevas paira sobre a nova criação para sempre".[95]

Para sumariar, podemos dizer que, de uma perspectiva cosmológica, o tradicional ponto de vista do inferno perpetra um dualismo cósmico que contradiz a visão profética do novo mundo onde a presença de pecado e pecadores é para sempre eliminada (Ap 21:4).

CONCLUSÃO

Ao concluir este estudo dos vários pontos de vista do inferno, é importante lembrar-nos de que a doutrina da punição final não é o Evangelho, mas o resultado da rejeição do Evangelho. De modo algum é a doutrina mais importante das Escrituras, mas, certamente afeta a maneira como entendemos o que a Bíblia en-

sina em outras áreas vitais, como sejam, a natureza humana, a morte, a salvação, o caráter de Deus, o destino humano e o mundo por vir.

O tradicional ponto de vista do inferno como tormento eterno precisa ser bíblico ou antibíblico. Temos buscado a resposta na Palavra de Deus e não encontramos suporte bíblico para o mesmo. O que descobrimos é que os tradicionalistas têm tentado interpretar a rica linguagem e imagens de destruição dos ímpios à luz da perspectiva helenística da natureza humana e do dogma eclesiástico, antes que com base em métodos aceitáveis de interpretação bíblica.

Hoje, o ponto de vista tradicional do inferno está sendo desafiado e abandonado por respeitáveis eruditos de diferentes persuasões religiosas, com base em considerações bíblicas, morais, judiciais e cosmológicas. Biblicamente, o tormento eterno nega o princípio fundamental de que o salário do pecado em última instância é a morte, a cessação da vida, e não o tormento eterno. Além disso, a rica imagem e linguagem de destruição empregadas por toda a Bíblia para retratar a sorte dos ímpios, claramente indica que sua punição final resulta em aniquilamento, e não tormento eterno consciente.

Moralmente, a doutrina do tormento eterno consciente é incompatível com a revelação bíblica de divino amor e justiça. A intuição moral que Deus implantou dentro de nossas consciências não pode justificar a insaciável crueldade de um Deus que sujeita os pecadores a tormentos infindáveis. Tal Deus é semelhante a um monstro sanguinário, e não ao Pai amorável que nos é revelado por Jesus Cristo.

Judicialmente, a doutrina do tormento eterno é incoerente com a visão bíblica de justiça, que requer que a penalidade infligida seja correspondente ao mal praticado. A noção de retaliação ilimitada é alheia à Bíblia. Justiça nunca requereria uma penalidade de eterna dor para pecados cometidos durante um mero espaço de uma vida humana, especialmente quando tal punição não realiza qualquer propósito reformatório.

Cosmologicamente, a doutrina do tormento eterno perpetua um dualismo cósmico que contradiz a visão profética do novo mundo, do qual pecado e pecadores para sempre serão descartados. Se pecadores agonizantes devessem permanecer em uma eterna realidade no novo universo de Deus, então dificilmente poderia ser dito que não mais haverá "pranto nem dor, porque as primeiras coisas passaram" (Ap 21:4).

O tradicional ponto de vista do inferno como tormento consciente está em dificuldade hoje. As objeções a este ponto de vista são tão fortes e o apoio tão fraco que mais e mais pessoas o estão abandonando, e adotando, em seu lugar, a noção de salvação universal a fim de evitar o sadístico horror do inferno. Para salvaguardar a importante doutrina bíblica do juízo final e punição dos ímpios, é importante que os cristãos se apegem à Bíblia e reexaminem o que as Escrituras realmente ensinam a respeito do destino dos perdidos.

Nossa cuidadosa investigação dos dados bíblicos relevantes tem demonstrado que os ímpios serão ressuscitados para o propósito de julgamento divino. Isso envolverá uma permanente expulsão da presença de Deus para um lugar onde haverá choro e ranger de dentes. Após um período de sofrimento consciente como individualmente requerido pela divina justiça, os ímpios serão consumidos sem esperança de restauração ou recuperação. A restauração final dos crentes e a extinção dos pecadores deste mundo comprovará que a missão redentora de Cristo foi uma indisputável vitória. A vitória de Cristo significa que "as primeiras coisas passaram" (Ap 21:4), e somente luz, amor, paz e harmonia prevalecerão por todas as infindáveis eras da eternidade.

Referências

[1] Bertand Russell, *Why I Am Not a Christian* (Londres, 1976), 22-23.

[2] John F. Walvoord, "The Literal View," in *Four Views on Hell*, ed. William Crockett (Grand Rapids, 1992), 12.

[3] Clark H. Pinnock, "Response to John F. Walvoord," in *Four Views on Hell*, ed., William Crockett (Grand Rapids, 1992), 39.

[4] Para uma apresentação concisa, mas convincente da perspectiva metafórica do inferno, ver William V. Crockett, "The Metaphorical View," in *Four Views of Hell*, ed. William Crockett (Grand Rapids, 1992), 43-81.

[5] *Ibid.*, 46-47. 6 Jonathan Edwards, in John Gerstner, *Jonathan Edwards on Heaven and Hell* (Grand Rapids, 1980), 56.

[7] Como citado por Fred Carl Kuehner, "Heaven or Hell?" in *Fundamentals of the Faith*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids, 1975), 239.

[8] Robert A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* (Phillipsburg, Nova Jersey, 1995), 200-201.

[9] Ver, por exemplo, John F. Walvoord (referência 2), 11-31; Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Mineápolis, 1984), 100-172; E. B. Pusey, *What Is the Faith as to Eternal Punishment?* (Oxford, 1880).

[10] R. N. Whybray, "Isaiah 40-66", *New Century Bible Commentary* (Grand Rapids, 1975), 293.

[11] Robert A. Peterson (referência 8), 32. Ver também Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment* (Filadélfia, 1957), 13.

[12] Edward W. Fudge, *The Fire That Consumes. A Biblical and Historical Study of the Final Punishment* (Houston, 1982), 112.

[13] Robert A. Peterson (referência 8), 36.

[14] André Lacoque, *The Book of Daniel* (Atlanta, 1979), 241.

[15] Emmanuel Petavel, *The Problem of Immortality* (Londres, 1892), 323.

[16] As citações de Apócrifos são de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford, 1913), vol. 1.

[17] Josefo, *War of the Jews* 2, 9, 11, citado de *Josephus Complete Works*, trad. William Whiston (Grand Rapids, 1974), 478.

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] O texto dos Rolos do Mar Morto é citado de André Dupont Sommer, ed. *The Essene Writings from Qumran*, trad. G. Vermes (Nova Iorque, 1962).

[21] Ênfase acrescentada. Referências à destruição final dos ímpios se acham por todos os Rolos do Mar Morto. Para outros textos e discussão ver Edward Fudge (referência 12), 136-140.

[22] Kenneth Kantzer, "Troublesome Questions", *Christianity Today* (20 de março de1987), 45. Semelhantemente, W. T. G. Shedd escreve: "O mais forte apoio da doutrina de punição eterna nos ensinos de Cristo, o Redentor do homem. Conquanto a doutrina seja claramente ensinada nas epístolas paulinas, e outras partes das Escrituras, contudo sem as explícitas e reiteradas declarações do Deus encarnado, é duvidoso se verdade tão terrível teria lugar tão conspícuo como sempre teve nos credos da Cristandade. (...) Cristo não poderia ter advertido os homens tão freqüente e dedicadamente como o fez contra o 'fogo que nunca apaga' e o 'verme que nunca morre' caso soubesse que não há um perigo futuro que corresponda plenamente a eles" (*Dogmatic Theology* [Nova Iorque, 1888], 665-666).

[23] Leon Morris, "The Dreadful Harvest," *Christianity Today* (27 de maio de 1991), 34.

[24] Nossas Bíblias em português como via de regra traduzem *geena* como "inferno".

[25] "Hell," *Protestant Dictionary*, ed. Charles Sydney e G. E. Alison Weeks (Londres, 1933), 287.

[26] Josefo, *War of the Jews* 6, 8, 5; 5, 12, 7.

[27] Edward W. Fudge (referência 12), 161.

[28] Robert A. Peterson (referência 8), 44.

[29] Ênfase acrescentada.

[30] Robert A. Peterson (referência 8), 47.

[31] John Stott and David L. Edwards, *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Londres, 1988), 316.

[32] R. V. G. Tasker, *The Gospel According St. Matthew. An Introduction and Commentary* (Grand Rapids, 1963), 240.

[33] Ênfase acrescentada.

[34] John Stott (referência 31), 317.

[35] Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality. An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scriptures* (Taunton, Inglaterra, n.d.), 101.

[36] Ênfase acrescentada.

[37] Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, 1979), 270.

[38] Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment* (Filadélfia, 1957), 49.

[39] Ênfase acrescentada.

[40] Ênfase acrescentada.

[41] Edward W. Fudge (referência 12), 172.

[42] Ver, por exemplo, Robert A. Peterson (referência 8), 78-79.

[43] *Ibid.*, 88.

[44] Robert A. Morey, *Death and the Afterlife* (Mineápolis, 1984), 144. O mesmo ponto de vista é expresso por Harry Buis, que escreveu: "Estas passagens das epístolas e do Apocalipse dão evidência de que os apóstolos seguem o seu Mestre em ensinar as sérias alternativas de vida. Eles ensinam claramente o fato do juízo, resultando em vida eterna ou morte eterna, que não é a cessação da existência, mas uma existência em que os perdidos experimentam os terríveis resultados dos pecados. Eles ensinam que esta existência é infindável" (referência 38, 48).

[45] J. P. M. Sweet, *Revelation* (Filadélfia, 1979), 228.

[46] Ênfase acrescentada.

[47] Harold E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment* (Taunton, Inglaterra, s.d.), 24.

[48] John F. Walvoord (referência 2), 23.

[49] George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, 1979), 270.

[50] Robert A. Peterson (referência 8), 90.
[51] Como citado por J. Massyngberde Ford, *Revelation; Introduction, Translation and Commentary*, The Anchor Bible (Nova Iorque, 1975), 393.
[52] M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Nova Iorque, 1958), 117.
[53] *Ibidem.*
[54] *Ibid.*, 123.
[55] *Ibidem.*
[56] Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids, 1977), 367.
[57] Henry Alford, *Apocalypse of John* in *The Greek Testament* (Chicago, 1958), vol. 4, 735-736.
[58] Billy Graham, "There is a Real Hell, "*Decision* 25 (julho-agosto de 1984), 2. Alhures Graham indaga: "Poderia dar-se que o fogo sobre que Jesus falou é uma eterna busca por Deus que nunca se satisfaz? Isso, de fato, seria um inferno. Estar longe de Deus para sempre, separado de sua presença" (in *The Challenge: Sermons from Madison Square Garden* [Garden City, Nova Iorque, 1969], 75).
[59] William V. Crockett (referência 4), 43.
[60] *Ibid.*, 44.
[61] *Ibidem.*
[62] *Ibid.*, 59.
[63] *Ibid.*, 60.
[64] A declaração é do Prof. Coleman-Norton da Universidade Princeton, citada por Bruce M. Metzger, in "Literary and Canonical Pseudepigrapha," *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 3.
[65] William V. Crockett (referência 4), 61.
[66] Jacques Ellul, *Apocalypse, The Book of Revelation* (Nova Iorque, 1977), 212.
[67] Ver, Arthur W. Pink, *Eternal Punishment* (Swengel, Pensilvânia, n.d.), 2; William Hendricksen, *The Bible on the Life Hereafter* (Grand Rapids, 1963), 188.
[68] J. I. Packer, "Evangelicals and the Way of Salvation: New Challenges to the Gospel-Universalism and Justification by Faith," in *Evangelical Affirmations*, ed. K. S. Kantzer e Carl F. H. Henry (Grand Rapids, 1990), 126.
[69] Clark H. Pinnock (referência 3), 161.
[70] *Ibid.*, 162.
[71] John Stott (referência 31), 319-320.
[72] *Ibid.*, 314-315.
[73] James D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus", in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, ed. Robert Banks (Grand Rapids, 1974), 136.
[74] Para um estudo da tipologia do Dia da Expiação e seu cumprimento antitípico, ver *God's Festivals. Part 2: The Fall Festivals*, de Samuele Bacchiocchi (Berrien Springs, 1996), 127-205.
[75] Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, 1965), 47.
[76] Basil F. C. Atkinson (referência 35), 103.
[77] Para uma análise deste argumento, ver Edward W. Fudge (referência 12), 232-233.
[78] Edward White, *Life of Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation, and the Condition of Human Immortality* (Londres, 1878), 241.
[79] Basil F. C. Atkinson (referência 35), 85-86.
[80] John Stott (referência 31), 315.
[81] *Ibid.*, 316.
[82] Clark H. Pinnock (referência 3), 147.
[83] *Ibid.*, 149-150.
[84] Clark H. Pinnock, "The Destruction of the Finally Impenitent," *Criswell Theological Review* 4, n. 2 (1990), 247.

[85] John Hick, *Death and Eternal Life* (Nova Iorque, 1976), 199, 201.
[86] Como citado por Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids, 1958), vol. 8, 782.
[87] *Ibid.*, 785.
[88] *Ibid.*, 786.
[89] John Stott (referência 31), 318-319.
[90] John Hick (referência 85), 201.
[91] Clark H. Pinnock (referência 3), 152-153.
[92] Hans Kung, *Eternal Life, Life after Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem* (Nova Iorque, 1984), 137.
[93] Ellen G. White, *The Desire of Ages* [em português intitulado *O Desejado de Todas as Nações*] (Mountain View, Califórnia, 1950), 638.
[94] John Stott (referência 31), 319.
[95] *Ibidem.*

N.T.: A exemplo das imagens da parábola do homem rico e Lázaro (Lc 16:19-31), que impõem dificuldades insuperáveis aos que alegam tratar-se o relato de uma história genuína, com suas almas com dedos e língua que se molhariam, olhos que vêem, além de santos na glória em perpétua contemplação da sorte angustiosa dos perdidos, os textos de Apocalipse 14:10 e 11 apresentam uma situação igualmente difícil de entender num sentido literal: Iriam esses condenados sob tormentos assim permanecer "pelos séculos dos séculos" "diante dos santos anjos e na presença do Cordeiro"? Será que estes últimos não encontram nada mais elevado para fazer no céu, em vez de ficarem a assistir "de camarote", por tempo infinito, o espetáculo repugnante desses infelizes sob as agruras do fogo e enxofre?

Mais adiante, no capítulo 20 do mesmo Apocalipse, pode-se ler a descrição do desesperado esforço final dos inimigos do povo de Deus, sob o comando de Satanás, para dominá-los e destruí-los nos seguintes termos: "Marcharam então **pela superfície da terra** e sitiaram o acampamento dos santos e a cidade querida; desceu, porém, fogo do céu e os consumiu. O diabo, o sedutor deles, foi lançado para dentro do lago do fogo e enxofre, onde também se encontram não só a besta como o falso profeta; e serão atormentados de dia e de noite pelos séculos dos séculos. (...) Então, a morte e o inferno foram lançados para dentro do lago do fogo. Esta é a segunda morte, o lago do fogo. E se alguém não foi achado inscrito no livro da vida, esse foi lançado para dentro do lago do fogo" (Ap 20:9, 14 e 15).

Na própria seqüência destes últimos versos temos o capítulo seguinte, o 21, que assim se inicia: "Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe". Com isso perceber-se mais três fatos relevantes: a) esse ajuntamento dos perdidos sob o comando de Satanás ocorre **sobre a superfície da terra** onde desceu a "cidade santa" (mais detalhes em Apocalipse 21:2-8); b) o destino final deles é no "lago de fogo", comparado a uma "segunda morte" (v. 20:14 e 21:8), que também recebe a besta, o falso profeta, os covardes, os incrédulos, abomináveis etc., mas o cenário muda de imediato para o de um "novo céu e uma nova terra", c) não existe qualquer informação de que tal lago do fogo *se transfira* para outra parte do universo. Para onde foi com sua lotação de malfeitores agoniados? A resposta se acha em Malaquias 4:1: "Pois eis que vem o dia, e arde como fornalha; todos os soberbos e todos os que cometem perversidade, serão como o restolho; o dia que vem os abrasará diz o Senhor dos Exércitos, de sorte que não lhes deixará nem raiz nem ramo". Isso ocorre no "lago do fogo" **sobre a Terra**, antes de passar pela transformação miraculosa que a tornará uma "nova terra", ou seja, o Paraíso prometido ao longo das Escrituras aos fiéis "que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus" (Ap 14:12).

CAPÍTULO 7

A CONSUMAÇÃO DA REDENÇÃO

O poeta italiano Dante Alighieri (1265-1321) é famoso por sua trilogia sobre o inferno, o purgatório e o Céu, conhecida como *A Divina Comédia*. Ao introduzir o último livro, "Paraíso", ele apela a Apolo, o Patrono das Musas, para dar asas a seu espírito poético e conduzir sua imaginação nos caminhos certos. Dante sentia que precisava de ajuda especial das mais altas regiões para escrever sobre o paraíso porque era muito mais difícil do que escrever sobre o inferno ou purgatório. Afinal de contas, a dor e os tormentos do inferno ou do purgatório não são tão estranhos à nossa experiência humana, mas a alegria, deleite e bem-aventuranças do paraíso são difíceis de imaginar.

É com o mesmo senso de inadequação que me ponho a escrever este capítulo final. Estou ciente da limitada informação bíblica disponível sobre o glorioso futuro que aguarda o povo de Deus. Somos lembrados das palavras de Paulo de que "nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam" (1Co 2:9). Quando os dados bíblicos são limitados, é fácil sucumbir à tentação de empenhar-se em rudes especulações. Conservemos em mente esse perigo enquanto estudamos neste capítulo alguns dos eventos que conduzem à consumação da redenção.

OBJETIVOS DO CAPÍTULO

Este capítulo final tem por enfoque quatro principais eventos que conduzem à consumação da redenção: (1) o segundo advento; (2) a ressurreição; (3) o juízo final; (4) a introdução do mundo por vir. Nossa preocupação não

é somente definir a visão bíblica da consumação da redenção, mas também examinar como esta visão tem sido anuviada pelo entendimento dualístico da natureza humana.

Declaramos no capítulo 1 que o que cremos sobre a constituição de nossa natureza humana determina em grande medida o que cremos a respeito de nosso destino final. Neste último capítulo, exploramos as implicações do dualismo para a consumação da redenção. Especificamente, consideramos como o dualismo tem contribuído para a formação das errôneas concepções populares concernentes ao segundo advento, à ressurreição, ao juízo final e ao mundo por vir. O propósito deste estudo não é primariamente expor as concepções equivocadas promovidas pelo dualismo a respeito da consumação da redenção, mas afirmar a visão bíblica realística dos eventos que conduzem ao glorioso destino que aguarda o povo de Deus.

O SEGUNDO ADVENTO

O glorioso retorno de Cristo representa a consumação da esperança cristã. Enquanto nas religiões pagãs a salvação era freqüentemente concebida como a *ascensão humana* para Deus, na fé bíblica a salvação se realiza mediante uma *divina descida* em direção a humanidade. Em outras palavras, a esperança cristã não repousa sobre uma capacidade inerente de almas desincorporadas *subirem* para Deus, mas sobre a revelação divina de sua disposição em *descer* ao nosso planeta para restaurar nosso mundo à sua perfeição original. De certo modo, a Bíblia é o *relato do advento*, a história do Deus que *desceu* para criar, redimir e, finalmente, restaurar a criação humana e subhumana.

O DUALISMO E A NEGLIGÊNCIA DA ESPERANÇA DO ADVENTO

A crença no trânsito imediato de almas individuais após a morte para um estado de perfeita bem-aventurança (Céu), ou para um estado de contínuo castigo (inferno), ou para um estado intermediário de purificação (purgatório), tem grandemente enfraquecido a expectativa na vinda de Cristo. Não é difícil ver como tal crença pode obscurecer e eclipsar a expectativa pelo segundo advento do Senhor para ressuscitar os santos adormecidos. Quando muito, a *parousia* pode ser considerada como uma intensificação da bem-aventurança celestial para os salvos e dores infernais para os não-salvos, concedendo-se um corpo material a almas desincorporadas já em seus respectivos destinos finais.

ENCONTRANDO-SE COM CRISTO NA MORTE

Em seu livro *Christ Among Us* (Cristo entre nós), uma apresentação da fé católica que é um *best-seller*, Anthony Wilhelm não dedica nenhum capítulo ao segundo advento. Por quê? Simplesmente porque ele expõe a fé católica segundo a orientação de que as almas dos salvos já encontram Cristo na morte. Ele escreve:

> É a Cristo que encontramos após a morte face a face, na forma mais clara e íntima possível. Aquele a quem buscávamos alcançar em nossas preces, a quem vagamente encontrávamos nos sacramentos, está agora perante nós na esmagadora plenitude de sua luz e amor e poder.[1]

O que isso representa é que para o crente, o momento-clímax é a morte, e não o segundo advento. Wilhelm declara o seu ponto de vista inequivocamente:

> A morte é a experiência mais elevada de nossa vida. É mais do que apenas um momento de tempo; é uma experiência. Despertamos para plena consciência e plena liberdade, e encontramos ao próprio Deus. Toda a nossa vida tem sido vivida para apenas isto.[2]

Esta doutrina contradiz abertamente o ensino da Bíblia segundo o qual a esperança cristã acha o seu cumprimento no encontro com Deus em sua gloriosa vinda, e não por ocasião da morte. A morte nunca é apresentada na Bíblia como "a experiência mais elevada de nossa vida". Não é de surpreender que para os católicos e muitos protestantes o segundo advento não seja mais realmente necessário, porque eles acreditam que vão encontrar a Cristo por ocasião da morte como almas desincorporadas. Oscar Cullmann acha um exemplo deste desenvolvimento na "decisão da Congregação do Santo Ofício [29 de julho de 1944], segundo a qual a fé no retorno visível de Cristo não mais é considerada obrigatória (não pode 'ser ensinada como certa')".[3]

Além de ser alheio às Escrituras, esse ensino incentiva os cristãos a lutarem pela bem-aventurança individual e imediata após a morte e, conseqüentemente, descarta a esperança de uma redenção universal, cósmica e corporativa a ser realizada quando e por meio da vinda do Senhor. O resultado derradeiro dessa crença, como feito notar por Abraham Kuyper, é que "em grande escala, a maioria dos cristãos não pensa muito além de sua própria morte".[4]

A preocupação primária daqueles que crêem na sobrevivência de suas almas após a morte é alcançar o paraíso imediatamente, embora numa forma desincorporada, psíquica. Essa crença pouco tempo ou interesse deixa para a vinda do Senhor e a ressurreição do corpo.

IMORTALIDADE OU RESSURREIÇÃO?

A esperança individualista pela imediata imortalidade suplanta a esperança bíblica corporativa por uma restauração final desta criação e suas criaturas (Rm 8:19-23; 1Co 15:24-28). Quando o único futuro que realmente conta é a sobrevivência individual após a morte, a angústia da humanidade pode somente ter um interesse periférico, e o valor da redenção de Deus por este mundo inteiro é grandemente ignorado.

O conceito da sobrevivência da alma desincorporada após a morte tem suas raízes na filosofia grega. Temos visto que para os gregos a ressurreição do corpo era impensável, porque o corpo, sendo matéria, era de valor inferior ao da alma, não sendo digno de sobrevivência. No pensamento bíblico, contudo, o corpo não é uma sepultura para a alma, mas um templo do Espírito de Deus e, assim, digno de criação e redenção.

Oscar Cullmann escreve:

> Pelo conceito grego de morte só se poderia chegar à doutrina da "imortalidade da alma". A fé na ressurreição, ao contrário, é somente possível em bases bíblicas, onde(...) a morte e vida contínua após a morte não constituem um processo orgânico natural; antes, forças poderosas põem-se aqui em conflito. Quando na Bíblia a vida surge da morte, um milagre se faz necessário(...) A esperança da ressurreição pressupõe a fé na criação. Em vista de que Deus é o criador também do corpo, na Bíblia "ressurreição", em oposição ao helenismo, deve ser ressurreição do corpo.[5]

Crer na imortalidade da alma significa acreditar que pelo menos parte da pessoa é imortal no sentido de ser incapaz de desaparecer da existência. Tal crença encoraja confiança em si mesmo e na possibilidade de a alma de alguém subir para o Senhor. Como Stephen Travis assinala: "A imortalidade tende a ser imaginada como uma dotação natural do homem, uma parte inevitável de sua constituição, antes que um dom da graça de Deus".[6]

Por outro lado, crer na ressurreição do corpo significa crer não em nós próprios ou em nossas almas desincorporadas indo para o Senhor, mas em Cristo, que virá para ressuscitar os mortos e transformar os vivos. A *parousia* ressalta uma consumação final realizada por um movimento de *descida* de Cristo à humanidade, antes que de almas individuais *subindo* até Ele.

A esperança cristã é um encontro real sobre a Terra entre os crentes incorporados e o Cristo incorporado no glorioso dia de sua *parousia*. Desse encontro real se dará uma transformação que afetará a humanidade e a natureza. A visão dualística da natureza humana obscurece e elimina esta grande expectativa por ensinar, em vez disso, que a alma encontra a Cristo na bem-aventurança do paraíso imediatamente após a morte. A única salvaguarda contra esse ensino popular

e enganoso é um claro entendimento do ensino bíblico sobre a natureza e destino humanos. Neste contexto, examinamos o quadro bíblico da *maneira*, *propósito* e *resultado* da vinda de Cristo.

A MANEIRA DA VINDA DE CRISTO

A VINDA DE CRISTO SERÁ PESSOAL

O Novo Testamento sugere que o retorno de Cristo será *pessoal*, *visível*, *súbito*, *glorioso* e *triunfante*. O retorno de Cristo será decididamente uma vinda *pessoal*. Os discípulos, contemplando a ascensão de seu senhor, ouviram dois anjos lhes garantindo: "Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao Céu, assim virá do modo como o vistes subir" (At 1:11).

Esta passagem torna abundatemente claro que o ressurreto Senhor que ascendeu ao Céu em pessoa de igual modo retornará à Terra. Seu retorno será tão pessoal quanto sua partida. Este claro ensino é rejeitado por muitos teólogos liberais que interpretam espiritualmente tanto a ascensão quanto o segundo advento. Em sua opinião, a ascensão era meramente uma representação visionária do nível mais elevado de existência de Cristo. Igualmente, as referências ao retorno de Cristo são interpretadas como uma manifestação maior de seu poder espiritual neste mundo. Eles crêem que Cristo não está retornando pessoalmente à Terra, mas exercerá uma crescente influência espiritual sobre a humanidade.

A espiritualização do segundo advento não faz justiça a muitas descrições explícitas de seu retorno pessoal. Paulo declara em Filipenses 3:20 e 21: "aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória". Novamente, em 1 Tessalonicenses 4:16, o apóstolo declara: "Porquanto o Senhor *mesmo*, dada a sua palavra de ordem, ouvida a trombeta de Deus, descerá dos Céus" (cf. Cl 3:4; 1Co 15:22; Tt 2:13). Passagens como estas, claramente negam a interpretação espiritual do retorno de Cristo. É "o Senhor *mesmo*" que "descerá dos Céus", não o seu poder.

A VINDA DE CRISTO SERÁ VISÍVEL

Intimamente ligado aos aspectos pessoais e físicos da vinda de Cristo está o seu caráter *visível*, o qual é inerente às duas principais palavras usadas para descrevê-lo, ou seja, *parousia*-vinda, e *epiphaneia*-aparecimento. Estes termos não descrevem uma experiência espiritual interior, mas um encontro real com uma pessoa visível.

Hebreus explica que assim como Cristo "Se manifestou uma vez por todas, para aniquilar pelo sacrifício de si mesmo o pecado(...) assim também Cristo(...)

aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação" (Hb 9:26 e 28). A comparação sugere que o segundo aparecimento será tão visível quanto o primeiro.

O próprio Jesus não deixa dúvida alguma quanto à visibilidade de seu retorno. Ele advertiu seus discípulos contra o engano de uma vinda secreta comparando-a à visibilidade do relâmpago, que "sai do oriente e se mostra até no ocidente" (Mt 24:26,27). Cristo acrescentou: "Então aparecerá no Céu o sinal do Filho do homem; todos os povos da Terra se lamentarão e verão o Filho do homem vindo sobre as nuvens do Céu com poder e muita glória" (Mt 24:30).

A mesma verdade é enfaticamente expressa em majestosa linguagem em Apocalipse 1:7: "Eis que vem com as nuvens, e todo olho o verá, até quantos o traspassaram. E todas as tribos da Terra se lamentarão sobre Ele". A noção de uma vinda invisível de Cristo, percebida somente pelos olhos do entendimento, como ensinada pelas Testemunhas de Jeová, bem como a idéia de uma vinda secreta para arrebatar a igreja da Terra, como mantida por muitos dispensacionalistas, é estranha ao ensino bíblico. João destaca a visibilidade do retorno de Cristo como garantia da nossa transformação derradeira: "Sabemos que quando Ele se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porque havemos de vê-lo como Ele é" (1Jo 3:2).

A vinda de Cristo será inesperada

O retorno de Cristo também será *inesperado*, tomando as pessoas de surpresa. Cristo o comparou à repentina destruição do Dilúvio: "Porquanto, assim como nos dias anteriores ao dilúvio, comiam e bebiam, casavam e davam-se em casamento, até ao dia em que Noé entrou na arca,... assim será também a vinda do Filho do homem" (Mt 24:38,39).

Outra metáfora empregada por Cristo para ilustrar a súbita e inesperada maneira de seu retorno é o aparecimento repentina de um ladrão: "Se o pai de família soubesse a que hora viria o ladrão, vigiaria e não deixaria que fosse arrombada a sua casa" (Mt 24:43). Devido ao modo súbito e inesperado do retorno de Cristo, os crentes são aconselhados a estar constantemente prontos: "Por isso ficai também vós apercebidos; porque, à hora em que não cuidais, o Filho do homem virá" (Mt 24:44; cf. 1Ts 5:6).

A surpresa do retorno de Cristo não é contrariada pelo cumprimento dos sinais do tempo do fim, porque, como discutimos em outra parte[7], sua função é encorajar constante preparação e não previsões sensacionais. Os sinais do fim dados por Cristo, e esclarecidos pelos autores do Novo Testamento, são de uma natureza genérica, porque tinham a intenção de alimentar a fé e fortalecer a esperança dos crentes ao longo da história.

A VINDA DE CRISTO SERÁ GLORIOSA E TRIUNFANTE

Em dramático contraste com a sua primeira vinda, quando Cristo entrou em nosso mundo como um bebê desamparado numa obscura aldeia, Ele retornará como vencedor, com o poder e glória de Deus. O próprio Jesus descreve a sua segunda vinda como uma manifestação visível e universal de seu poder e glória. "Porque o Filho do homem há de vir na glória de seu Pai, com os seus anjos, e então retribuirá a cada um conforme as suas obras" (Mt 16:27). Paulo, em parte, faz eco às palavras de Cristo ao descrever o segundo advento: "Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos Céus" (1Ts 4:16; cf. Cl 3:4; Tt 2:13).

João, o revelador, retrata da forma mais dramática a glória do retorno de Cristo comparando-a a um cavaleiro num cavalo branco, resplandescente em glória, seguido pelos exércitos do Céu "com vestiduras de linho finíssimo, branco e puro", e com o nome "Rei dos reis, e Senhor dos senhores" inscrito "no seu manto, e na sua coxa" (Ap 19:11-16).

Talvez a imagem mais efetiva empregada na Bíblia para retratar a glória e majestade da vinda de Cristo seja a de sua vinda "nas nuvens". O próprio Jesus empregou esta imagem quando se referiu a seu retorno. Para seus discípulos que lhe indagaram quanto à maneira de sua vinda, Cristo replicou: "Então aparecerá no Céu o sinal do Filho do homem; todos os povos da Terra se lamentarão e verão o Filho do homem *vindo sobre as nuvens do céu* com poder e muita glória" (Mt 24:30). Durante o seu interrogatório pelo sumo sacerdote, Cristo declarou: "Eu vos declaro que desde agora vereis o Filho do homem assentado à direita do Todo-poderoso, e *vindo sobre as nuvens* do céu" (Mt 26:64). A mesma linguagem é empregada no livro de Apocalipse: "Eis que vem com as nuvens, e todo olho o verá" (Ap 1:7).

A origem dessa descrição pode ser traçada desde os profetas do Antigo Testamento, especialmente Daniel, que escreve: "Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que *vinha com as nuvens do céu um como o filho do homem*... Foi-lhe dado domínio e glória, e o reino" (Dn 7:13, 14; cf. Jl 2:2; Sf 1:14-18). Por que é o retorno de Cristo associado com as nuvens? O rico significado das "nuvens" na história bíblica sugere três razões possíveis.

A vinda de Cristo sobre as nuvens sugere, em primeiro lugar, que será uma singular e *visível manifestação do divino poder e glória*. Uma vez que as nuvens são o carro da glória de Deus (Sl 104:3) e empregadas por Deus para difundir sua gloriosa presença (Êx 24:14,15), elas expressam muito bem a majestade e esplendor que acompanharão o retorno de Cristo.

A vinda de Cristo nas nuvens também sugere o *cumprimento da aliança de Deus para recompensar os fiéis e punir os infiéis*. O concerto que Deus estabeleceu com Noé após o dilúvio por estabelecer um arco-íris "nas nuvens" (Gn 9:13), e a

guia que Deus prometeu mediante a nuvem a seu povo que jornadeava pelo deserto, se cumprirão por fim quando as nuvens do advento aparecerem e os crentes atingirem o fim de sua peregrinação com o seu Salvador os recepcionando na terra prometida de descanso duradouro.

As nuvens do advento são também *agouros de castigo* e morte para os descrentes. Os profetas descrevem a retribuição do grande dia do Senhor como um "dia de nuvens e densas trevas" (Sf 1:15; Jl 2:2). Do primeiro êxodo ao último, as nuvens na Bíblia contêm tanto uma promessa de proteção por sua fidelidade quanto uma advertência de punição para os infiéis.

A vinda do Senhor sobre as nuvens também aponta para a maravilhosa *reunião* com Cristo e com os crentes de todas as eras. Paulo explica que tanto os ressurretos quanto os santos transformados serão arrebatados "juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro com o Senhor" (1Ts 4:16,17). Aqui as nuvens são vistas como o encontro com o Senhor e com os crentes de todos os tempos. Tal como os israelitas experimentaram a presença e poder divinos por viver "sob a nuvem" e ser batizados "na nuvem" (1Co 10:1-5), os remidos experimentarão a presença e poder de Cristo no grande encontro nas nuvens do glorioso retorno de Cristo. Aqui as nuvens do advento representam o lugar da transfiguração para todos os crentes, o lugar onde a comunhão eterna dos fiéis tem início.

Essas caracterizações da vinda de Cristo como *pessoal*, *visível*, *súbita*, *gloriosa*, e *triunfante* devem ser consideradas como pobres tentativas de descrever o evento mais estupendo que os seres humanos já presenciaram.

O propósito da vinda de Cristo

Completando a redenção

Por que é necessário que Cristo retorne? A resposta básica é que seria para completar a obra redentora iniciada com a sua encarnação. A vitória de Deus sobre as forças do mal é realizada mediante dois grandes eventos de visitação: a encarnação e o segundo advento. Oscar Cullmann ilustra esta vitória em duas etapas pela analogia da vitória dos aliados sobre a Alemanha nazista.[8] As duas etapas nessa vitória são conhecidas como o dia-D e dia-V. O dia-D foi o bem-sucedido desembarque das tropas aliadas sobre as praias da Normândia, que alterou o rumo da guerra. Embora ainda ocorresse muito combate cerrado antes da rendição final do exército alemão, o golpe decisivo havia sido dado e a maré da guerra havia se invertido. O dia-V representou a derrota formal da Alemanha e as celebrações pela vitória que se seguiram.

Mediante sua vida, morte e ressurreição vitoriosas, Cristo infligiu um golpe decisivo ao reino de Satanás (dia-D). Como Paulo expressou, "despojando os principados e as potestades, publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz" (Cl 2:15). Desde o Pentecostes, o evangelho do reino de Deus tem sido pregado por todo o mundo e um número crescente de pessoas tem sido libertado do domínio de Satanás, tornando-se membros do reino de Cristo. Apesar de Satanás ter sofrido uma derrota decisiva, ele de modo algum é destruído. Seus poderes malignos ainda são sentidos entre nós em grande medida. Ódio, violência, crime, perseguição e guerra são ainda uma penosa realidade diária. Assim, é necessário que Cristo retorne para pôr "todos os inimigos debaixo dos seus pés (dia-V). O último inimigo a ser destruído é a morte" (1Co 15:25,26).

Os adversários do reino de Deus são inimigos espirituais que influenciam as mentes e ações humanas. A vitória final contra os poderes demoníacos só pode ser obtida por direta intervenção divina. O propósito do retorno de Cristo é revelar seu poder oculto para destruir todas as formas do mal e os malfeitores, e estabelecer seu reino eterno de paz e justiça.

A REUNIÃO DOS REMIDOS

Em repetidas ocasiões durante o seu ministério, Cristo anunciou que o propósito primário de seu retorno seria reunir todos os seus filhos redimidos (Mt 24:31; 25:32-34), de modo que, como Jesus disse, "onde eu estou, estejais vós também" (Jo 14:3). O fato de que Cristo se importa tanto com nossa companhia, a ponto de desejar retornar, devia fazer os nossos corações saltar de alegria ante o pensamento de estarmos com Ele. O retorno de Cristo é tão intimamente ligado à reunião dos remidos que Paulo pode falar num só fôlego da "vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com Ele" (2Ts 2:1).

É impossível imaginar que grande reunião haverá de ser, quando os remidos de todas as eras forem reunidos em torno do Salvador. Tal como Cristo enviou os seus seguidores para testemunhar "até os confins da terra" (At 1:8), assim Ele enviará os seus anjos para reunir "os seus escolhidos dos quatro ventos, da extremidade da terra até à extremidade dos Céus" (Mc 13:27). Nenhum crente será deixado fora. Durante a visita de um chefe de estado, somente umas poucas pessoas podem participar do grupo de recepção. Por ocasião da vinda de Cristo, todo crente que já viveu, seja jovem ou idoso, educado ou sem instrução, rico ou pobre, negro ou branco, participará na grande celebração do advento.

A RESSURREIÇÃO

A RESSURREIÇÃO DOS CRENTES

A reunião universal de todos os crentes será tornada possível no retorno de Cristo por dois principais eventos: a ressurreição dos santos adormecidos e a transformação dos santos vivos. O último é geralmente conhecido como "trasladação". Tal uso não é exatamente correto, uma vez que tanto os santos adormecidos quanto os vivos serão trasladados, ou seja, transferidos da Terra para o Céu. No entanto, empregamos o termo "trasladação" segundo o uso teológico aceito, para designar a transformação dos santos vivos.

A ressurreição e trasladação de todos os crentes são claramente associadas pelas Escrituras ao tempo do retorno de Cristo, às vezes chamado de "último dia" (Jo 6:39,40,44,54). Paulo explica que "assim como em Adão todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo. Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois os que são de Cristo, na sua vinda" (1Co 15:22, 23; cf. Fp 3:20, 21; 1Ts 4:16).

Claramente, Paulo explica que tanto a ressurreição de todos os santos adormecidos quanto a trasladação de todos os crentes vivos acontecerão ao mesmo tempo, em conjunto com a vinda de Cristo: "Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos Céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor" (1Ts 4:16,17).

UMA RESSURREIÇÃO DE CRENTES

Alguns dispensacionalistas interpretam a frase "os mortos em Cristo ressuscitarão *primeiro*" como significando que *primeiro* haverá uma ressurreição dos crentes do Novo Testamento que serão arrebatados secretamente antes da tribulação final de sete anos e, *daí*, após a tribulação, haverá uma ressurreição dos crentes do Antigo Testamento, dos santos da tribulação, e dos descrentes.[9] É claro que essa interpretação entende de modo equivocado a passagem paulina. Até uma leitura superficial deste texto revela que Paulo não está contrastando a ressurreição dos crentes do Antigo Testamento com a dos fiéis do Novo Testamento, mas a ressurreição dos mortos em Cristo com o arrebatamento dos crentes vivos. "Primeiro" simplesmente significa aqui que os santos adormecidos são ressucitados primeiro, ou seja, antes que os santos vivos sejam arrebatados nos ares para estar com o Senhor.[10]

A mesma seqüência é sugerida por Paulo em 1 Coríntios 15:52: "A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados". A preocupação o apóstolo em ambas as passagens é reassegurar a seus leitores que

os crentes que estão vivos no retorno de Cristo não terão vantagem sobre os que estão adormecidos. A razão é que os crentes vivos transformados serão "arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares" (1Ts 4:17). Em outras palavras, todos os crentes estarão presentes por ocasião do grande encontro do advento, tanto dos santos ressurretos de todas as eras, quanto dos santos vivos transformados.

A RESSURREIÇÃO DOS DESCRENTES

Que dizer dos descrentes? Serão eles também ressuscitados? Se assim for, quando isso acontecerá? Paulo em suas epístolas não faz referência à ressurreição dos descrentes, embora seja citada em Atos 24:15, na qual se diz que "haverá ressurreição, tanto de justos como de injustos". A razão para o silêncio de Paulo é simplesmente porque a ressurreição dos descrentes não era um tema que precisasse ser abordado em sua correspondência. Contudo, a Bíblia não é silente sobre este ponto. A mais explícita referência do Antigo Testamento à ressurreição tanto dos crentes quanto dos descrentes se acha em Daniel 12:2: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno".

No Novo Testamento, a ressurreição tanto de crentes quanto de descrentes fica implícita em algumas parábolas do reino que falam de uma separação geral final dos malfeitores em relação aos justos (Mt 13:41-43, 49, 50; 25:31-46). A declaração mais explícita é encontrada no Evangelho de João, onde Jesus diz: "Não vos maravilheis disto, porque vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo" (Jo 5:28, 29).

Todos os três textos citados (At 24:15; Dn 12:2; Jo 5: 28, 29) parecem sugerir que a ressurreição dos justos e dos injustos terá lugar ao mesmo tempo. Contudo, Apocalipse 20 sugere que haverá duas ressurreições separadas. A ressurreição dos crentes ocorre primeiro por ocasião da vitoriosa segunda vinda de Cristo, e resulta em vida: "Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com Ele os mil anos" (Ap 20:6). A segunda ressurreição, a dos descrentes, tem lugar por ocasião do fim do milênio e resulta em condenação e segunda morte: "Se alguém não foi achado inscrito no livro da vida, esse foi lançado para dentro do lago do fogo" (Ap 20: 14, 15).

FATO, MAIS IMPORTANTE DO QUE FASES

Para um leitor moderno de mente crítica, uma clara contradição se apresenta entre estas passagens que falam de uma ressurreição geral de crentes e descrentes e a referência em Apocalipse às duas ressurreições, separadas por mil anos. Esta apa-

rente contradição não perturbava os escritores bíblicos porque para eles a *realidade* da ressurreição era mais importante do que sua *modalidade*. É por isso que a maioria das referências à ressurreição menciona o seu *fato*, antes de suas *fases*.

O mesmo princípio se aplica ao juízo final, onde a maioria das referências bíblicas realça sua realidade e finalidade antes de suas fases. Contudo, há passagens bíblicas que sugerem implicitamente uma fase pré-advento e uma fase pós-advento do juízo final.

À luz destes fatos, alguns cristãos aceitam como real a distinção encontrada em Apocalipse 20 entre a ressurreição dos crentes no início do milênio e a dos descrentes ao final desse período. Uma palavra de precaução é adequada aqui porque a distinção das duas ressurreições firma-se somente nesta única passagem bíblica. Um texto isolado dificilmente provê uma sólida base bíblica para formular uma forte doutrina. Esses cristãos reconhecem o silêncio das Escrituras com respeito à natureza da ressurreição dos ímpios e seu modo de existência antes de sua destruição final. Desse modo, não há virtude em especular a respeito do que não é revelado nas Escrituras.

DUAS RESSURREIÇÕES DISTINTAS

A crença em duas ressurreições distintas é uma forma singular de pré-milenismo. Os que a admitem acreditam que a ressurreição de todos os justos mortos e a trasladação de todos os justos vivos têm lugar contemporaneamente no início do milênio, quando Cristo retorna pessoal, visível e gloriosamente. Os ímpios vivos nessa ocasião serão destruídos, enquanto os descrentes mortos permanecem em suas sepulturas até a segunda ressurreição ao final do milênio.

Durante o milênio os remidos estarão no Céu, enquanto Satanás ficará isolado sobre a Terra, desabitada. Ao final do milênio, os ímpios mortos ressuscitarão. Esse evento capacitará Satanás a fazer uma tentativa final de obter o controle deste mundo ao descerem os redimidos à Terra. Deus, contudo, executará o seu juízo sobre os ímpios destruindo-os para sempre (segunda morte – Ap 20:13-15). Posteriormente, Ele recriará este planeta, e os remidos habitarão nele em segurança para sempre.

Quando comparada com outros pontos de vista, a interpretação mencionada parecerá menos confusa e mais coerente com as Escrituras. Não ocorrem três ou quatro ressurreições, como certos dispensacionalistas mantêm, mas somente duas: uma para os justos e uma para os injustos. Isso significa que todos os remidos são ressuscitados e recompensados ao mesmo tempo, e, semelhantemente, todos os ímpios são ressuscitados e punidos ao mesmo tempo.[11] Não há confusão sobre quem vive sobre a terra e quem está no Céu durante o milênio. Não há divisão entre um reino judaico milenial sobre este planeta e um reino cristão no Céu. Há somente um reino de Deus que consiste de crentes de todas as eras.

A ressurreição do corpo

Que tipo de corpo os crentes receberão por ocasião da ressurreição ou trasladação? O corpo do ressurreto será reunido à alma daqueles que morreram? Será um corpo físico ou espiritual? Será semelhante ao corpo atual ou radicalmente diferente? Como nossa identidade pessoal será preservada? O meu pai terá 83 anos e minha mãe 81? Antes de tentarmos responder essas perguntas sobre a natureza da ressurreição do corpo, precisamos mencionar brevemente as duas principais objeções que têm sido levantadas contra a doutrina da ressurreição do corpo. Elas, por um lado, procedem do dualismo filosófico e, por outro, do materialismo "científico".

Objeções à ressurreição do corpo

O dualismo filosófico grego via a existência material como má e, assim, apta a ser descartada. A salvação era vista como a liberação da alma do presídio corporal. Aparentemente, essa visão dualística da natureza humana influenciou alguns cristãos coríntios a rejeitarem a crença na ressurreição do corpo. Isto é indicado pela pergunta de Paulo: "Como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos?" (1Co 15:12).

Anthony Hoekema escreve:

> Podemos apenas imaginar que isto era feito sob a influência do pensamento grego, que ensinava a imortalidade da alma, mas negava a ressurreição do corpo. Paulo reage a esse erro indicando que se alguém crê na ressurreição de Cristo, não poderá negar muito bem a ressurreição dos crentes.[12]

O dualismo filosófico tem influenciado grandemente o pensamento cristão. No cristianismo dos primeiros tempos, os gnósticos negavam a ressurreição do corpo porque, como J. N. D. Kelly assinala,

> sendo a matéria intrinsecamente má, a carne não poderia participar da salvação, que, portanto, deve ser prerrogativa da alma; e assim, se a ressurreição for um fato, deve ser exclusivamente algo de caráter espiritual, consistindo na iluminação da mente pela verdade.[13]

Em nossa época, o dualismo tem levado muitos cristãos a rejeitarem a noção da ressurreição física do corpo porque perpetuaria a existência material atual que é vista como má. Desse modo, muitos crêem que por ocasião da ressurreição os remidos receberão corpos não-físicos, espirituais.

A falácia deste ponto de vista está no fato de que se baseia no falso pressuposto dualístico, no qual a matéria é má e deve ser destruída. Esse ponto de vista é claramente desacreditado pelas passagens bíblicas que ensinam que a matéria,

inclusive o corpo humano, é criação de Deus (Gn 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). O salmista declara: "Pois Tu formaste o meu interior, Tu me teceste no seio de minha mãe. Graças te dou, visto que por modo assombrosamente maravilhoso me formaste" (Sl 139:13, 14). Observamos brevemente que o corpo ressuscitado é chamado de "espiritual" por Paulo, não por causa de sua suposta natureza não-física, mas devido a ser regido pelo Espírito Santo.

Materialismo "científico".

O materialismo "científico" encara a matéria como a única realidade derradeira. Uma vez que vivemos num corpo material que é visto como o produto do acaso, antes que de escolha, quando morremos é o fim. Aqueles cristãos que são influenciados por este ponto de vista rejeitam qualquer noção da ressurreição do corpo. Crêem que a única imortalidade é a influência que temos exercido sobre outros e as características hereditárias que transmitimos a nossa posteridade.

Este ponto de vista nega não só o ensino da Bíblia, mas também o anseio básico do coração humano. Em nossa era de ciência subatômica, não é incrível crer que o mesmo Deus que trouxe nosso mundo à existência ainda continue a controlar suas partículas infinitesimais. Crer na ressurreição do corpo significa crer que Deus está ainda no controle de todas as coisas, inclusive de nosso ser total.

O fato da ressurreição

A crença cristã na ressurreição do corpo não surgiu de especulações filosóficas ou noções fantasiosas, como a idéia de imortalidade da alma. Partiu da convicção de que tal evento já havia de fato tido lugar com a ressurreição de Cristo dentre os mortos. Uma vez que o Filho do homem é o representante de *toda* a humanidade, o que aconteceu com Ele é um indício do que acontecerá com todo crente. Dado que Cristo levantou-se corporalmente da sepultura, temos toda razão para crer que nós, também, nos ergueremos de modo semelhante.

Jesus é corretamente chamado "o primogênito de entre os mortos" (Cl 1:18) porque, como George Eldon Ladd expressa, "ele se apresenta à frente de uma nova ordem de existência – vida ressurreta".[14] O fato da ressurreição de Cristo tornou a ressurreição dos crentes uma certeza em vista de ter Cristo provado sua vitória sobre a morte. O caráter escatológico da ressurreição de Jesus é evidente na declaração de Paulo de que sua ressurreição foi "as primícias dos que dormem" (1Co 15:20).

A expressão "primícias" possui pouco significado para os moradores modernos de centros urbanos. Nos tempos bíblicos ostentava um rico significado porque fazia referência aos primeiros produtos da colheita, que eram oferecidos em sacrifício a Deus para expressar gratidão por conceder uma nova safra. Assim, os

primeiros frutos que levados ao templo eram vistos não como mera esperança de uma nova colheita, mas como o seu real começo. A ressurreição de Cristo, portanto, é "as primícias", no sentido de que tornou a ressurreição dos crentes não uma mera possibilidade, mas uma certeza.

O texto de 1 Coríntios 15 oferece o mais completo tratamento da ressurreição do corpo que se pode encontrar em qualquer parte da Bíblia. Aqui Paulo enfaticamente explica quanto nossa ressurreição depende da de Cristo. "Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a vossa fé; e somos tidos por falsas testemunhas de Deus,... se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados. E ainda mais: os que dormiram em Cristo, pereceram" (1Co 15:14, 17, 18). Esta é uma declaração espantosa. Negar a ressurreição de Cristo significa destruir nossa fé em Deus e em sua promessa de ressuscitar-nos por ocasião do retorno de Cristo. A razão para isto é simples. É mediante sua ressurreição que Cristo provou a vitória sobre a morte para todos os seus seguidores.

CARACTERÍSTICAS DO CORPO RESSURRETO

Que tipo de corpo Cristo concederá aos santos adormecidos e vivos por ocasião de seu retorno? Somos afortunados por ter a discussão de Paulo sobre essa mesma questão, suscitada pelos coríntios:

> Mas alguém dirá: Como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm? Insensatos, o que semeias não nasce, se primeiro não morrer; e quando semeias, não semeias o corpo que há de ser, mas o simples grão, como de trigo, ou de qualquer outra semente. Mas Deus lhe dá corpo como lhe aprouve dar, e a cada uma das sementes o seu corpo apropriado (1Co 15:35-38).

Por meio da analogia da semente, Paulo explica a continuidade e descontinuidade que existe entre nosso atual corpo físico e o futuro corpo da ressurreição/trasladação. A continuidade é estabelecida pela ligação entre a semente e a nova planta que dela brota. A descontinuidade é vista na diferença entre a semente que é semeada e a nova planta que dela deriva. O que Paulo está dizendo aqui é que assim como Deus concede um corpo a cada tipo de semente que é semeada, igualmente Ele concederá um corpo a cada pessoa que é sepultada. O fato de que os corpos mortos são enterrados como a semente sob o solo pode ter sugerido a Paulo a analogia da semente.

Paulo desenvolve adicionalmente a analogia do semear e colher para oferecer o quadro mais próximo possível da ressurreição do corpo encontrado na Bíblia: "Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual" (1Co 15:42-44).

QUATRO CONTRASTES

Em 1 Coríntios 15:42-44, Paulo explica a diferença entre nosso corpo atual e o corpo ressurreto por meio de quatro contrastes. Esses contrastes são igualmente aplicáveis aos corpos dos santos vivos que serão transformados e trasladados por ocasião do retorno de Cristo sem ver a morte. Primeiramente, nossos corpos atuais são *perecíveis* (*phthora*) – sujeitos a doença e morte –, mas nossos corpos ressurretos serão *imperecíveis* (*aphtharsia*) – não mais sujeitos a doença e morte. Em segundo lugar, nossos corpos atuais experimentam a *desonra* de serem baixados a uma sepultura, mas nossos corpos ressurretos experimentarão a *glória* de uma transformação interior e exterior.

Em terceiro lugar, nossos corpos atuais são fracos, pois facilmente se cansam e se esgotam, mas nossos corpos ressurretos serão plenos de poder, com energia ilimitada para cumprir todas as nossas metas. Em quarto lugar, nossos corpos atuais são físicos (*soma psychikon*), mas nossos corpos ressurretos serão espirituais (*soma pneumatikon*). Este último contraste tem levado muitos a crer que nossos corpos da ressurreição/trasladação serão "espirituais" no sentido de que realmente serão destituídos da substância física. "Espiritual" é entendido como o oposto de físico. Assim, os corpos da ressurreição/trasladação supostamente consistem de uma substância não-física, imaterial, ou o que quer que isso signifique.

UM CORPO RESSURRETO "ESPIRITUAL"

Acaso Paulo cria, e a Bíblia ensina, que por ocasião do segundo advento os crentes vivos e mortos receberão corpos não-materiais e não-físicos, totalmente destituídos de substância física? Este é, de fato, o ponto de vista de alguns eruditos. Eles definem "corpo espiritual-*soma pneumatikon*" como significando "composto de espírito", como se "espírito" fosse alguma substância etérea, celestial.[15] Segundo este ponto de vista, "espírito" seria a substância e "corpo" seria a forma do corpo da ressurreição.

Em seu livro *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* [*Despertados imortais: a ressurreição e a imortalidade no Novo Testamento*], Murray Harris define o corpo espiritual como segue: "O corpo espiritual é o órgão de comunicação da pessoa ressuscitada com o mundo celestial. É uma forma somática plenamente responsiva ao espírito aperfeiçoado do cristão e perfeitamente adaptada a seu ambiente celestial"[16].

A definição de Harris do "corpo espiritual" como um órgão adequado ao "ambiente celestial" é em grande medida baseado no pressuposto popular de que os remidos passarão a eternidade no Céu, e não sobre a Terra. Uma vez que se supõe que o Céu é um lugar "espiritual", os remidos devem se adequar com um "corpo espiritual" para o ambiente espiritual do Céu.

Essa crença popular fundamenta-se no pressuposto de que Deus condenará a Terra à desolação eterna e criará, em seu lugar, um novo mundo "celestial" para a habitação dos santos. Tal pressuposto suscita sérias perguntas a respeito da sabedoria de Deus em criar este planeta para sustentar a vida humana e subumana, somente para descobrir mais tarde que não é o lugar ideal para a habitação eterna dos remidos. Para remediar o problema, Deus finalmente criaria um "planeta celestial" e proveria aos santos ressurretos "corpos espirituais" adequados a tal ambiente. Essa concepção inspira-se antes no dualismo grego do que no realismo bíblico.

Deve-se admitir que a linguagem de Paulo nesta passagem, se não examinada no contexto mais amplo de seus escritos, pode levar o leitor a uma visão não-material do corpo da ressurreição. Essa concepção é desacreditada, em primeiro lugar, pela comparação que Paulo mesmo faz entre a ressurreição de Cristo e a do crente (Cl 1:18; 1Co 15:20).

Se Cristo é "as primícias dos que dormem" (1Co 15:20), então os crentes ressuscitados terão corpos semelhantes ao de Cristo. A comparação não pode ser muito forçada em vista do fato de que por ocasião de sua ressurreição Cristo também reassumiu aquelas qualidades divinas que havia temporariamente posto de parte durante sua encarnação (Fp 2:7). Contudo, permanece o fato de que o corpo ressurreto de Cristo certamente foi físico, uma vez que ele tocava (Jo 20:17, 27) e se alimentava (Lc 24:38-43).

CONDUZIDO PELO ESPÍRITO

O mais notável é o emprego que Paulo faz das mesmas palavras (físico-*psychikos*/espiritual-*pneumatikos*) na mesma epístola: "O homem *natural* [físico-*psychikos*] não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las porque elas se discernem espiritualmente. O homem *espiritual*, porém, julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém" (1Co 2:14, 15).

É óbvio que o homem espiritual nesta passagem não se trataria de um indivíduo imaterial. Antes, é alguém guiado pelo Espírito Santo, em contraste com alguém que é guiado por impulsos naturais. Semelhantemente, o presente corpo físico descrito em 1 Coríntios 15:44 é aquele que está sujeito à lei do pecado e da morte, enquanto o futuro corpo da ressurreição será dirigido pelo Espírito Santo. O corpo da ressurreição é chamado "espiritual" porque é regido, não por impulsos carnais, mas pelo Espírito Santo. Este não é um dualismo antropológico entre "físico-*psyche*" e "espiritual-*pneuma*", mas uma distinção moral entre uma vida conduzida pelo Espírito Santo e uma controlada por desejos pecaminosos.

Anthony Hoekema claramente destaca este ponto:

> *Espiritual* (*pneumatikos*) aqui não significa não-físico. Antes, significa alguém que é guiado pelo Espírito Santo, pelo menos em princípio, em comparação com alguém que é guiado somente por seus impulsos naturais. De maneira semelhante, o corpo natural descrito em 1 Coríntios 15:44 é um que faz parte desta existência presente, amaldiçoada pelo pecado; mas o corpo espiritual da ressurreição é um que será totalmente, não apenas em parte, dominado e dirigido pelo Espírito Santo.[17]

Este lampejo também nos ajuda a compreender a declaração que Paulo faz poucos versos antes: "Carne e sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção" (1Co 15:50). É evidente que aqui Paulo não afirma que o corpo ressurreto será não-físico, porque, escrevendo aos romanos, ele diz: "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em vós" (Rm 8:9).

Com a sentença "não estais na carne" Paulo obviamente não quis dizer que os cristãos que eram guiados pelo Espírito Santo já haviam descartado seus corpos físicos. Ao contrário, ele quer dizer que já na vida presente eles eram conduzidos pelos valores espirituais, e não mundanos (Rm 8:4-8). Se Paulo pode falar dos cristãos como não estando "na carne" já na vida atual, sua referência à ausência de "carne e sangue" no reino de Deus não deve significar a ausência de corpos físicos. Simplesmente significa a ausência das limitações carnais naturais e inclinações pecaminosas da vida presente, uma vez que os remidos serão integralmente conduzidos pelo Espírito.

G. C. Berkouwer explica com lucidez que

> o corpo espiritual nada tem a ver com o que às vezes chamamos de espiritualização. Espiritualização sempre pressupõe um dualismo, que, por seu turno, traz consigo uma desvalorização do corpo, o que não se acha em parte alguma nos escritos de Paulo. Ele fala do corpo como controlado pelo *pneuma* [Espírito]. Este Espírito já está em operação dentro do corpo do homem, mas somente na ressurreição ele governará integralmente sua vida... Essa transição não desqualifica o corpo, mas indica uma ruptura. Essa ruptura não é entre a perda do corpo e a liberação da alma deste, pois o Espírito de Deus já vive dentro da existência terrena do homem.[18]

Berkouwer prossegue explicando que a ruptura será entre corpos perecíveis e imperecíveis.[19]

O CORPO FÍSICO NÃO É MAU

Se Deus por ocasião do segundo advento devesse mudar nossos corpos físicos atuais para corpos que consistem de substância não-física e não-material, então, como Anthony A. Hoekema assinala agudamente,

o diabo teria obtido uma grande vitória, uma vez que Deus teria sido obrigado a alterar os seres humanos com corpos físicos, tais como havia criado, em seres de diferente sorte, sem corpos físicos (semelhante aos dos anjos). Daí verdadeiramente pareceria que a matéria tornou-se intrinsecamente má, tendo que ser então banida. Assim, em certo sentido, os filósofos gregos se teriam provado corretos. Mas a matéria não é má; é parte da boa criação de Deus.[20]

No relato da criação, Deus expressa sete vezes sua satisfação quanto à perfeição de sua criação material ao declarar "eis que era muito bom" (Gn 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Então, no sétimo dia, Ele descansou para celebrar a conclusão de sua criação perfeita (Gn 2:1-3). Para celebrar as boas novas de sua criação perfeita, completa redenção e restauração final deste mundo, Deus deu o sábado à família humana (Êx 20:11; Dt 5:15; Lc 4:16-21; 13:10-13; Hb 4:9). Como um observador do sábado do sétimo dia que celebra estas maravilhosas boas novas ao longo do dia desse período especial de adoração, creio ser impossível conceber que por fim Deus alterará a estrutura e composição do corpo humano.

Se o corpo da ressurreição/trasladação devesse ser radicalmente diverso do corpo da criação original, então Deus estaria admitindo que seu modelo original do corpo humano teria algumas falhas, ou seja, não era de fato perfeito, afinal de contas. Ele estaria admitindo que o seu padrão original de seres humanos, macho e fêmea, não refletia adequadamente "sua imagem" (Gn 1:27). Para remediar o problema, Deus teria sido obrigado a criar um novo tipo de ser humano, presumivelmente "unissex", de modo que não mais causasse problemas. Esse raciocínio é absurdo, para dizer o mínimo, para qualquer pessoa que creia na onisciência e imutabilidade de Deus. Mudar modelos e estruturas é normal para os seres humanos que aprendem com os erros, mas seria anormal e inconsistente para Deus, que conhece o fim desde o princípio.

SEMELHANTES AOS ANJOS

Alguns reagem argumentando: "Mas Jesus não disse que 'na ressurreição nem casam nem se dão em casamento; são, porém, como os anjos no Céu' (Mt 22:30)?" Esta passagem acaso indica que por ocasião da ressurreição todas as distinções de gênero serão abolidas e nossos corpos não mais serão físicos? Esta conclusão não pode ser extraída legitimamente da declaração de Jesus. Aqui Ele se refere aos anjos, não a fim de ensinar a natureza não-física do corpo da ressurreição ou a ausência de diferenças de gênero no novo mundo, mas simplesmente para explicar que a função procriacional do casamento não mais existe, uma vez que não haverá necessidade de trazer ao mundo novas crianças.

A razão por que os seis irmãos, na hipotética situação criada pelos saduceus, casaram-se sucessivamente com a viúva de seu irmão era a de suscitar "descen-

dência ao falecido" (Mt 22:24). Parece legítimo presumir que em sua resposta, Jesus se refere aos anjos para explicar que no novo mundo o casamento para propósito de procriação não mais existirá. É óbvio que, se não houver novas crianças trazidas ao mundo, casar e dar filhas em casamento não mais será possível.

A terminação da capacidade reprodutiva humana poderia ser vista como uma mudança no desígnio original de Deus de nossa estrutura humana fisiológica. Isto não é necessariamente verdadeiro. As Escrituras sugerem que Deus já contemplou tal mudança em seu plano original, quando declarou: "Sede fecundos, multiplicai-vos, *enchei a Terra*" (Gn 1:28). Esta declaração permite presumir que Deus quis dizer que o processo de reprodução e multiplicação de seres humanos continuaria *até a Terra estar cheia*, com o número adequado de pessoas suportado por este planeta.

Num mundo perfeito, sem a presença da morte, o equilíbrio entre pessoas e Terra teria sido atingido mais cedo do que após a entrada do pecado e da morte. É possível supor que os ressurretos e santos trasladados constituem o cumprimento do plano original de Deus para "encher a Terra", uma vez que representam o número ideal de habitantes que esta Terra renovada pode adequadamente abrigar. Nesse caso, Deus levará avante o seu plano original para dar fim ao ciclo reprodutivo humano a fim de impedir a perturbação do equilíbrio ecológico deste planeta, restaurado à sua perfeição original.

Esta conclusão é também apoiada pelas referências aos nomes "escritos no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo" (Ap 13:8; cf. 17:8, 21:27; Dn 12:1; Fp 4:3). Tais nomes sugerem um plano divino original para um número ideal de pessoas justas que habitem a Terra. Também sugere que quando tal número for atingido, Cristo voltará para reunir os salvos, bem como limpar e restaurar a Terra a sua perfeição original. Na nova Terra, Deus porá fim ao ciclo reprodutivo humano, uma vez que a Terra já estará abrigando um número ideal de pessoas. O encerramento da função procriativa do casamento não precisa dar fim à função relacional do casamento.

PERMANÊNCIA DE RELACIONAMENTOS

LEMBRANDO QUE AQUI SÃO INTERPRETAÇÕES SUGESTIVAS NÃO PODENDO SER DOGMATIZADAS. (INALTERADAS)

Em parte alguma as Escrituras sugerem que os anjos são seres *unissex*, incapazes de entrar em algum tipo de relacionamento comparável ao dos que se encontram no vínculo matrimonial. É digno de nota que Deus revelou-se como um ser triúno, consistindo de três pessoas tão intimamente unidas que as adoramos como sendo um só Deus. Se a Divindade vive numa união tão superlativamente íntima de comunhão eterna entre as três pessoas, não há razão para crer que Deus por fim abolirá o relacionamento marital íntimo que Ele próprio estabeleceu na criação.

Gênesis 1:27 sugere que a imagem de Deus é encontrada, não no gênero masculino, em si, mas no fato de que "macho e fêmea os criou". Se na criação a imagem de Deus foi refletida nas características combinadas da masculinidade e feminilidade do primeiro casal humano, temos razão para crer que tal combinação será preservada por Deus por ocasião de sua derradeira recriação. Dito de maneira simples, se Deus declarou as distinções de gênero de masculinidade e feminilidade com o "eis que era muito bom" no princípio, não há razão para se crer que Deus as consideraria "muito más" no final. A criação é apresentada nas Escrituras como um protótipo da recriação final. A meta da redenção divina não é a destruição de sua primeira criação, mas sua restauração à perfeição original. É por isso que as Escrituras falam da ressurreição do corpo e não da criação de novos seres.

A doutrina das primeiras coisas (etiologia) deve iluminar a doutrina das últimas coisas (escatologia). Surpreendentemente, muitas pessoas presumem equivocadamente que não há relação entre a criação e a restauração final. Logo mais faremos notar que a visão bíblica da perfeita criação original propicia a base para visualizar a restauração deste planeta. É lamentável que os dualistas tanto se tenham condicionado pela noção de que este mundo material, inclusive nosso corpo físico, é mau, e que estejam buscando um lar eterno *no alto dos Céus, e não cá embaixo sobre a Terra.*

O SIGNIFICADO DA RESSURREIÇÃO DO CORPO

O que significa "a ressurreição do corpo"? Os autores bíblicos sabiam tão bem quanto nós que não podia significar a reabilitação de nossos atuais corpos físicos. Primeiro, porque muitos corpos são enfermos e deformados, e, em segundo lugar, porque na morte eles se decompõem e retornam ao pó: "se lhes cortas a respiração, morrem, e voltam ao seu pó" (Sl 104:29; cf. Ec 3:20; Gn 3:19). A despeito deste testemunho bíblico, muitos cristãos têm crido ao longo dos séculos na ressurreição das partículas mesmas que compuseram o seu corpo morto. Essa crença é expressa nas formas mais antigas do Credo dos Apóstolos que declara: "Creio... na ressurreição da carne", em vez de "do corpo"[21].

Tertuliano (c. 160 – c. 225), considerado o Pai do cristianismo latino, argumenta extensivamente em seu tratado *Sobre a Ressurreição da Carne* que Deus ressuscitará a mesma "carne que foi atribuída ao solo". Ele apela às palavras de Jesus: "os próprios cabelos de nossa cabeça estão todos contados", para provar que serão todos restaurados por ocasião da ressurreição. "Caso se perdessem", raciocina Tertuliano, "qual seria a utilidade de terem cuidado tão detalhado deles?"[22]

CORPO SIGNIFICA PESSOA

Esse equívoco de significado quanto à "ressurreição do corpo" poderia ter sido evitado reconhecendo-se a simples verdade de que para os autores bíbli-

cos, o termo "corpo" é simplesmente um sinônimo para "pessoa". Por exemplo, quando Paulo escreve "gememos... aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo" (Rm 8:23), ele simplesmente quer referir-se à redenção de nosso ser integral. Tal sentido é evidente, na mesma epístola, no apelo feito por Paulo: "Rogo-vos... que apresenteis os vossos corpos por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional" (Rm 12:1). Aqui a apresentação de nossos "corpos" para Deus é explicitamente definido como o prestar "culto racional" mediante o nosso ser total.

Quando Paulo fala da ressurreição do corpo, ele está claramente pensando na pessoa integral. Como Michael Perry acertadamente assinala: "No emprego de Paulo, 'corpo' não é 'algo exterior' ao próprio homem, algo que ele *possui*. Trata-se do que ele *é*. Na verdade, *soma* (palavra grega para 'corpo') é o equivalente mais próximo para nossa palavra 'personalidade'".[23] Em vista desse fato, crer na ressurreição/trasladação do corpo significa crer que o meu eu humano, o ser humano que "eu" sou, será restaurado à vida novamente. Significa que não serei alguém diferente de quem sou agora. Serei exclusivamente *eu mesmo*. Em suma, significa que Deus comprometeu-se a preservar minha individualidade, personalidade e caráter.

É importante destacar que em todo o seu capítulo Paulo fala a respeito da ressurreição de pessoas. Não há referência à religação de corpos ressurretos a almas espirituais. De fato, a "alma-*psychê*" nunca é mencionada. Se a ressurreição envolvesse um reatamento de corpo e alma, não seria estranho que Paulo deixasse de mencioná-la inteiramente em sua discussão da natureza da ressurreição? Afinal de contas, tal concepção é fundamental para entender o que acontece ao corpo e à alma por ocasião da ressurreição. A ausência de qualquer referência à alma claramente indica que Paulo cria na ressurreição da pessoa integral, corpo e alma.

Deve-se mencionar que, em 1 Coríntios 15:44, Paulo de fato emprega o adjetivo *psychikon*, que deriva do substantivo *psychê* [alma] e é geralmente traduzido por "natural" ou "físico". Mas ele a empregou para descrever o "corpo físico-*soma psychikon*" que é sepultado, não a alma espiritual que supostamente sobrevive à morte do corpo. Isso serve para mostrar que, para Paulo, o aspecto do corpo humano relacionado com "alma-*psychikon*" é sepultado após a morte e aguarda a ressurreição.

A fim de levar a ressurreição a sério, devemos também levar a morte a sério. Karl Barth declarou uma profunda verdade quando disse: "O homem que não sabe o que é a morte não sabe tampouco o que é a ressurreição"[24]. Tanto a morte quanto a ressurreição afetam a pessoa integral. Helmut Thielicke declara este ponto numa forma pessoal e enfática:

> Não ouso considerar minha morte como algo que não atinja o meu real eu, por ser eu imortal, mas que passa adiante deixando atrás minha alma. Não, tudo de mim

desce na morte. Nada me dá o direito de rejeitar a totalidade do homem, o que as Escrituras proclamam em ligação com o desastre da morte, e subitamente o dividir em corpo e alma, num segmento de um eu perecível e outro imperecível. Mas como cristão eu desço a esta morte com completa confiança de que ali não poderei permanecer, uma vez que sou um com Deus que chamou o meu nome e, portanto, serei novamente chamado no dia de Deus. Estou sob a proteção do Ressurreto. Eu não sou imortal, mas aguardo a minha própria ressurreição.[25]

A identidade das pessoas ressuscitadas

O fato de que as pessoas ressuscitadas serão os mesmos indivíduos que existiram anteriormente sobre a Terra é central à promessa bíblica da ressurreição. Deus não irá ressuscitar um grupo indefinido de pessoas de igual aparência, mas exatamente as mesmas pessoas que morreram. Isto suscita a indagação: Como podemos ter assegurada a preservação da identidade pessoal entre esta vida e a vida por vir? O que garante a continuidade da identidade pessoal de uma pessoa desta vida para a próxima?

Os dualistas reivindicam que não há absolutamente qualquer dificuldade em garantir a continuidade da identidade pessoal porque "a pessoa mesma que morre continua sem interrupção a existir [como alma desincorporada] com Cristo até que seja recebida a ressurreição do corpo"[26]. A natureza dos corpos ressuscitados pode ser diferente porque cada corpo será radicalmente transformado, mas a identidade pessoal persiste porque a alma, que incorpora as características essenciais de cada pessoa, sobrevive à morte do corpo, sendo finalmente reunida ao corpo ressurreto.

Os dualistas reivindicam a existência de uma "falha mortal" no ponto de vista holístico da natureza humana, pois não pode garantir a continuidade da identidade pessoal. Alegam que o ponto de vista holístico "não pode mostrar que as pessoas ressuscitadas serão as mesmas que viveram sobre a Terra em vez de serem meras cópias; não pode preservar o princípio da identidade pessoal"[27]. Essa crítica baseia-se no pressuposto de que uma vez que a perspectiva holística não permite qualquer continuidade do corpo ou alma entre a morte e a ressurreição, os corpos ressurretos devem ser de "pessoas diferentes, não importa quanto se pareçam ou quão igualmente pensem"[28].

Essa crítica da visão holística falha por duas razões principais. Primeiro, em parte alguma a Bíblia sugere que a identidade pessoal de um indivíduo é preservada após a morte pela sobrevivência da alma. Temos visto que na Bíblia a "alma" não é um componente imaterial ou racional da natureza humana que sobrevive à morte do corpo. Antes, a alma é a vida física e espiritual integral que se sujeita à lei do pecado e da morte. Em segundo lugar, a sobrevivência da identidade pessoal não depende da continuidade de substâncias físicas ou espirituais, mas da preservação por Deus do caráter ou personalidade de cada indivíduo.

A Bíblia nos reassegura a preservação de nossa identidade mediante a sugestiva imagem de nossos "nomes escritos no livro da vida" (Fp 4:3; Ap 3:5; 13:8; 17:8; 20:12). Um nome na Bíblia representa o caráter ou personalidade, como indicado pelos vários nomes usados para retratar o caráter de Deus. Isso sugere que Deus preserva um quadro exato do caráter de cada pessoa que já viveu sobre este planeta. O registro de cada vida é todo inclusivo porque Jesus ensinou: "Digo-vos que de toda palavra frívola que proferirem os homens, dela darão conta no dia do juízo; porque pelas tuas palavras serás justificado, e pelas tuas palavras serás condenado" (Mt 12:36 e 37).

O desafio de nossa vida cristã é "crescer na graça e no conhecimento" (2Pe 3:18) a fim de desenvolver um caráter apto para a eternidade. É o caráter ou personalidade que desenvolvemos nesta vida que Deus preserva em sua memória e reatará ao corpo ressuscitado. Isto explica a importância de desenvolver um caráter nesta vida presente, porque essa será nossa identidade pessoal no mundo por vir. Desenvolver um caráter santo é a obra de toda uma vida. Requer a submissão diária do eu ao poder capacitador do Espírito Santo. Paulo nos fala que "a tribulação produz perseverança; e a perseverança, experiência, e a experiência, esperança" (Rm 5: 3 e 4).

Cada crente desenvolve seu caráter singular como resultado de tentações, provações, derrotas, desapontamentos, vitória e crescimento na graça que cada um experimenta. Isso significa que a possibilidade de "reprodução múltipla" de pessoas após a ressurreição, todos parecendo, agindo e pensando igual, é inconcebível. Não haverá dois tipos de caráter cristão que sejam idênticos. Cada um de nós tem um caráter ou personalidade únicos que Deus preserva e unirá ao corpo ressuscitado.

Charles Hartshorne mantém que por ocasião da morte os seres humanos

> prosseguem vivendo na completa e infalível memória de Deus... A morte não pode ser a destruição, ou mesmo o desbotar do registro do livro da vida de alguém; pode somente significar a fixação de sua página derradeira. A morte escreve: "fim" sobre a última página, mas nada mais acontece com o livro, seja em termos de adição ou subtração.[29]

ALGUMAS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS

As implicações práticas da crença na ressurreição/trasladação da pessoa integral não são difíceis de ver. O fato de que por ocasião de sua vinda Cristo ressuscitará os crentes, restaurando a cada um sua personalidade e caráter distintos, nos ensina, como apropriadamente referido por E. G. White, que "os caracteres formados nesta vida determinarão o destino futuro".[30] Isto significa também, como a mesma autora realça, que "agora é o tempo para todos cultivarem as faculdades que Deus nos tem dado, para que possamos formar caracteres que sejam de utilidade aqui e em uma vida superior no por vir"[31].

Crer na ressurreição/trasladação do corpo significa também tratar nosso corpo humano com respeito porque o que a ele ou com ele fizermos determinará a nossa identidade na ressurreição. O exemplo da semente e do fruto empregado por Paulo sugere que há um grau de continuidade entre nosso corpo presente e o corpo da ressurreição. Essa continuidade condena o ascetismo exagerado daqueles que desprezam seus corpos como algo terreno a ser descartado, uma vez que alcancemos a Canaã celestial. Também condena a maneira libertina daqueles que crêem que podem explorar seus corpos até o limite, porque o que ocorre com o corpo não afetará suas almas.

Crer na ressurreição/trasladação do corpo significa crer que seremos capazes de reconhecer nossos amados. Reconheceremos nossos amados ressuscitados e trasladados, mas não necessariamente porque tenham exatamente a aparência de quando os vimos pela última vez. Eu era conhecido por minha avó como o garotinho que a visitava em sua casa de fazenda. Sou conhecido por minha esposa como o homem calvo com quem ela se casou há 36 anos, época em que tinha uma cabeleira abundante e ondulada. Sou conhecido por meus netos como o vovô que lhes narra histórias da Segunda Guerra Mundial.

No tempo da ressurreição/trasladação reconheceremos nossos queridos não porque se pareçam tão jovens ou tão velhos como eram quando os vimos pela última vez, mas porque a individualidade e personalidade únicas são providencialmente preservadas e ressuscitadas com um corpo novinho em folha por Deus. Quando revemos colegas de classe da escola primária ou secundária após 20 ou 30 anos, na maioria das vezes temos dificuldade em reconhecê-los, pois sua aparência exterior se modificou ao longo dos anos. Contudo, ao conversarmos, logo percebemos que seus traços marcantes de personalidade realmente não mudaram. Ainda são a Maria, o João ou o Beto que conhecemos muitos anos atrás.

O mesmo princípio se aplica ao reconhecimento de nossos queridos ressuscitados. Nós os reconheceremos apesar dos perceptíveis melhoramentos em sua aparência física, porque Deus ressuscitará sua individualidade e personalidade únicas.

Resumindo, podemos dizer que a crença na ressurreição do corpo nos desafia a levar a sério nosso ser integral com seus componentes mental, físico e espiritual, porque somos templos "do Espírito Santo... da parte de Deus" (1Co 6:19) e que miraculosamente seremos ressuscitados por ocasião do retorno de Cristo.

O JUÍZO FINAL

NECESSIDADE E INTENÇÃO DO JUÍZO FINAL

A ressurreição dos crentes e descrentes relaciona-se intimamente com o juízo final, pois é por meio da ressureição que o juízo final se torna possível. O

juízo final é claramente apresentado nas Escrituras como sendo simultâneo ao segundo advento. Em certo sentido, um dos propósitos mais relevantes do retorno de Cristo é a execução do juízo final que descartará o mal de modo decisivo e permanente. O próprio Jesus declarou esta verdade quando disse:

> Quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com Ele, então se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e Ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas (Mt 25:31, 32).

O resultado dessa separação é que os ímpios irão "para o castigo eterno, porém os justos para a vida eterna" (Mt 25:46).

Paulo reitera a mesma verdade básica quando se refere ao juízo final. ele diz: "retribuirá a cada um segundo o seu procedimento: Dará a vida eterna aos que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade" (Rm 2:6-8). Declarações como estas indicam que uma função fundamental do retorno de Cristo é executar o juízo final que introduzirá um novo mundo.

A NEGAÇÃO DO JUÍZO FINAL

Hoje, muitos têm dificuldade em aceitar a idéia de um juízo divino final para toda a humanidade. Sentem-se perturbados com o conceito de Deus como juiz e com a mecânica de um juízo final. Teólogos bem conhecidos como Karl Barth, Oscar Cullmann, Reinhold Niebuhr, C. H. Dodd e Rudolf Bultmann quase não mencionam o juízo final, dando ênfase, em vez disso, à idéia de *juízo presente*. O juízo final não é interpretado como um evento cósmico, dramático e final, mas como uma decisão presente por ou contra Cristo que resulta na divina justificação ou condenação dos indivíduos.[32]

Os dualistas também acham difícil justificar a necessidade do juízo final, porque acreditam que o destino de cada pessoa já está determinado por ocasião de sua morte. Como comenta persuasivamente T. Francis Glasson, "se os homens conhecem o seu destino após a morte, qual é o propósito do juízo final coletivo, que não há de produzir qualquer trepidação ou incerteza, uma vez que todas as coisas já estão fixadas?"[33] A implicação é clara. O dualismo, em última instância, nega a necessidade do segundo advento e do juízo final por ensinar que cada pessoa encontra a Cristo no juízo final após sua morte.

Esse ponto de vista firma-se em um entendimento dualístico da natureza humana que descobrimos ser alheio às Escrituras. Em parte alguma a Bíblia ensina duas fases de recompensa e punição. A primeira por ocasião da morte para a alma, e a segunda, na vinda de Cristo, para o corpo e alma. A ressurreição para a vida ou a ressurreição para a condenação à morte (Jo 5:29) serão experimentadas pela pessoa integral em conexão com o juízo final por ocasião da vinda de Cristo.

NECESSIDADE DO JUÍZO FINAL

As Escrituras não argumentam quanto à necessidade de um juízo final, simplesmente reconhecem sua realidade como uma verdade axiomática e auto-evidente. O único caminho para o mundo vindouro não é o da evolução gradual, mas um juízo final executado por Cristo por ocasião de sua vinda. A realidade do juízo final é tão inescapável quanto a morte: "aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo" (Hb 9:27).

Paulo indaga retoricamente: "Tu, ó homem... pensas que te livrarás do juízo de Deus?" (Rm 2:3). A resposta nunca é duvidosa. O juízo final é uma realidade tão evidente e fundamental que torna qualquer julgamento atual da conduta humana inapropriado (Rm 14:10) e qualquer julgamento de uma "corte humana" passado sobre crentes de valor relativo (1Co 4:3, 4).

A necessidade de um juízo final repousa sobre a natureza moral de Deus e sobre a ordem moral de sua criação. Somente abolindo sua natureza moral e a ordem moral de seu universo é que Deus poderia dispensar o juízo final. Se Deus for uma Divindade justa e moral, Ele deve julgar de uma maneira final e decisiva a conduta moral de todas as suas criaturas racionais. A justiça e misericórdia divinas requerem um juízo final exterior para sua revelação e vindicação. É somente o juízo final que trará um fim ao conflito entre o bem e o mal.

A necessidade de um juízo final é também determinada por nossa liberdade e responsabilidade humanas. Os seres humanos não são programados por Deus para agirem automaticamente. Deus respeita plenamente nossa liberdade humana. Ser livre para escolher significa ser, em última instância, responsável pela decisão e destino individuais. O juízo é a conseqüência do respeito de Deus por nossas escolhas. As conseqüências eternas de nossas escolhas se revelarão no juízo final.

Para reter nossa esperança e otimismo para o derradeiro triunfo de Deus sobre o mal, devemos salvaguardar a integridade da doutrina do juízo final. Descartá-lo significaria negar uma prestação de contas final do ser humano, negar uma revelação futura da justiça e misericórdia divinas, e considerar o mal como uma realidade permanente neste mundo.

O ESCOPO DO JUÍZO FINAL

O juízo final é universal, incluindo tanto crentes quanto descrentes. Esta verdade é claramente ensinada nas Escrituras. Por exemplo, Cristo declarou que "todas as nações serão reunidas em sua presença, e Ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas" (Mt 25:32).

Paulo escreve em Romanos que Deus "julgará *o mundo*" (3:6) e que "*todos* compareceremos perante o tribunal de Deus" (14:10; cf. 2Co 5:10). Na cena do juízo de Apocalipse 20 todos os mortos, grandes e pequenos, são vistos em pé perante o trono do juízo (Ap 20:12 e 13).

O juízo final se estende além dos seres humanos para incluir até os anjos caídos. Pedro fala especificamente do juízo dos anjos caídos: "Deus não poupou a anjos quando pecaram, antes, precipitando-os no inferno [*tartaros*, no grego], os entregou a abismos de trevas, reservando-os para juízo" (2Pe 2:4; cf. Jd 6; 1Co 6:2 e 3). Embora restritos em suas atividades, os anjos caídos não são inativos. Desse modo, o escopo do juízo final é verdadeiramente universal e final. Inclui seres tanto humanos quanto celestiais e representa a eliminação final e permanente do mal e dos malfeitores.

TUDO SERÁ JULGADO

Na sua maioria, as pessoas poderiam defrontar o pensamento do juízo final serenamente se somente pudessem estar seguras de que certos pecados secretos permaneceriam ocultos. Mas não existem atos, palavras ou pensamentos agora ocultos que não serão revelados no dia do juízo. Esta verdade é claramente ensinada nas Escrituras. Por exemplo, Jesus disse que "toda palavra frívola que proferirem os homens, dela darão conta no dia do juízo" (Mt 12:36).

O escrutínio do juízo final se estende também aos nossos pensamentos secretos. Paulo escreveu: "Nada julgueis antes de tempo, até que venha o Senhor, o qual não somente trará à plena luz as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os desígnios dos corações" (1Co 4:5; cf. Rm 2:16; Lc 12:2; Mt 10:26; 1Tm 5:24). Tudo quanto temos feito nesta vida, seja abertamente ou em segredo, seja bom ou mau, será revelado.

Resumindo, o juízo final é universal tanto em termos de pessoas quanto de conduta. Incluirá cada pessoa que haja vivido, e todo ato, palavra e pensamento que cada um tenha feito, dito ou concebido. Todas as distinções terrenas – sociais, raciais, lingüísticas, geográficas, econômicas, educacionais, políticas – se desvanecerão no juízo final. Rudyard Kipling expressa esta universalidade eloqüentemente em *The Balad of East and West* [A Balada do Oriente e Ocidente] onde diz: "Oh, o oriente é oriente e o ocidente é ocidente, e nunca ambos se encontrarão, até que a Terra e o Céu compareçam ante o grande trono do juízo de Deus."

O PADRÃO DO JUÍZO FINAL

REVELAÇÃO RECEBIDA

O padrão pelo qual os santos e os pecadores serão julgados no juízo final é a revelação que cada pessoa recebeu da vontade de Deus. Fatores tais como profissão, reputação, aparência e relacionamento social não influenciarão o juízo de

Deus. O critério será somente o caráter e conduta de cada pessoa em relação à luz recebida. Paulo explica que "os simples ouvidores da lei não são justos diante de Deus, mas os que praticam a lei hão de ser justificados" (Rm 2:12, 13).

Milhões de pessoas viveram e vivem hoje sem o conhecimento de Cristo como revelação suprema de Deus e meio de salvação. Essas pessoas podem encontrar salvação por meio de sua resposta confiante ao que conhecem de Deus. A Deus cabe determinar quanto de sua vontade é revelada a qualquer pessoa mediante qualquer religião em particular.

Paulo explica que

> quando, pois, os gentios que não têm lei procedem por natureza de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada nos seus corações, testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se ou defendendo-se; no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho (Rm 2:14-16).

Deus escreveu certos princípios morais básicos na consciência de cada ser humano. Por isso, cada pessoa pode ser responsabilizada e ficar "sem desculpa" (Rm 1:20) no juízo final. Será uma surpresa agradável encontrar entre os remidos homens e mulheres "pagãos" que nunca aprenderam sobre as boas novas de salvação mediante agentes humanos.

Resposta a Cristo

Um fator decisivo no juízo final é a resposta de uma pessoa a Cristo. O Salvador disse: "Quem me rejeita e não recebe as minhas palavras tem quem o julgue; a própria palavra que tenho proferido, essa o julgará no último dia" (Jo 12:48). As mesmas palavras de Cristo que concedem vida eterna àqueles que as aceitam (Jo 3:18) também trarão morte eterna aos que as rejeitam: "Em verdade, em verdade vos digo: quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida" (Jo 5:24; cf. 3:36).

A declaração "não entrará em condenação" (*krisis*) não significa que as obras dos salvos não serão consideradas no juízo final, uma vez que "importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo" (2Co 5:10; cf. Rm 14:10). "Juízo" é o oposto de "vida" em João 5:24. Assim, o sentido do texto deve ser que os crentes não serão condenados no juízo final por seu constante "ouvir" e "crer" (tempo presente, no grego) em Cristo.

O substantivo grego para juízo aqui (*krisis*) é freqüentemente empregado com o sentido de condenação (Jo 3:19; 5:29; 2Ts 2:12). Paulo expressa o mesmo ponto de vista com uma palavra relacionada: "Agora, pois, já nenhu-

ma condenação há para os que estão em Cristo Jesus" (Rm 8:1). Os que aceitam a Jesus apresentam-se isentos de condenação, seja na vida presente ou no juízo futuro, porque receberam tanto o perdão por seus pecados quanto a graça para cumprir em suas vidas "as justas exigências da lei" (Rm 8:4).

O JUÍZO SEGUNDO AS OBRAS?

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento ensinam que Deus julgará uma pessoa "segundo as suas obras", (Sl 62:12; cf. Jr 17:10). Cristo expressou esta verdade ao dizer: "Porque o Filho do Homem há de vir na glória de seu Pai, com os seus anjos, e então retribuirá a cada um conforme as suas obras" (Mt 16:27). Semelhantemente, Paulo escreveu que Deus "retribuirá a cada um segundo o seu procedimento" (Rm 2:6). Pedro lembrou a seus leitores que Deus "julga segundo as obras de cada um" (1Pe 1:17). O Apocalipse termina com a promessa: "Eis que venho sem demora, e comigo está o galardão que tenho para retribuir a cada um segundo as suas obras" (Ap 22:12; cf. 20:12).

Esse ensino do juízo final segundo as obras parece estar em aberta contradição com o ensino bíblico da justificação pela fé à parte das obras (Gl 2:16, 21; Rm 3:27). Se Deus nos concede o dom da vida eterna mediante a fé como poderá nos julgar segundo as nossas obras? Diferentes tentativas têm sido feitas para resolver esses dois ensinos aparentemente contraditórios. Segundo nosso ponto de vista, a solução se acha no que pode ser denominado o *ponto de vista dinâmico de fé*.

A salvação do crente depende do início (justificação) ao fim (juízo), não de fé e obras isoladamente, mas de uma combinação de ambas, ou seja, uma *fé operante*. A fé que salva não é meramente uma aceitação passiva da provisão divina de salvação, mas uma resposta ativa manifesta em obras. Como João Calvino expôs, "é somente a fé que justifica, contudo a fé que justifica não está sozinha"[34]. A fé por si só pode salvar, mas uma fé que vem só, sem obras, não salva.

JUÍZO SOBRE FÉ

O juízo final "segundo as obras", em certo sentido, será um juízo a respeito da fé. Revelará se a fé professada é de fato genuína. Se a fé for genuína, então as obras estarão ali como evidência. Se as obras não estiverem ali, então a fé não será real. Tiago expressa essa verdade de modo impressionante: "Mas alguém dirá: Tu tens fé e eu tenho obras; mostra-me essa tua fé sem as obras, e eu, com as obras, te mostrarei a minha fé" (Tg 2:18).

O juízo final não é um julgamento de nossos méritos, mas de nossa resposta de fé à graça de Deus, a nós estendida livremente mediante Jesus Cristo. Deus não perguntará: Quais obras cumpriste para merecer a vida eterna? Mas, indagará: Quais são os teus frutos "de justiça, o qual é mediante Jesus Cristo" (Fp 1:11)?

Para expressá-lo de modo diferente, Deus pedirá "provas" de uma vida de fé viva, ou seja, ativa (Rm 5:4; 2Co 9:13). A tarefa do cristão não é desempenhar diariamente um montante adequado de obras para ser aprovado no juízo final, mas assegurar que sua fé seja viva, "operando por amor" (Gl 5:6).

Paulo expressa seu empenho para assegurar a realidade de sua fé em formas dramáticas. Ele diz, por exemplo, "esmurro o meu corpo, e o reduzo à escravidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado" (1Co 9:27; cf. Fp 3:13 e 14). Ele também admoesta os crentes ao dizer: "desenvolvei a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade" (Fp 2:12 e 13). Sendo que é o próprio Deus quem está conduzindo o querer e o efetuar, no juízo final o cristão não será questionado sobre suas realizações pessoais, mas sobre sua resposta de fé às operações de Deus em sua própria vida.

A CONFUSÃO ENTRE O MÉTODO E O PADRÃO

A aparente tensão entre justificação pela fé e juízo final segundo as obras é muitas vezes causada por um entendimento incorreto da relação entre o *padrão* do juízo final e o *método* pelo qual esse padrão deve ser atingido.

Impressionados com a ênfase de Paulo sobre a justificação pela fé à parte das obras como um método de salvação (Rm 3:27 e 28; Gl 2:16), alguns chegam à conclusão de que o padrão do juízo final não são as *obras do cristão*, mas a fé nas *obras de Cristo*. O problema com esta posição é que, em sua legítima preocupação de realçar o método de salvação (ou seja, justificação pela fé), ignora o *padrão* do juízo, que é a *justificação* tornada possível mediante fé em Jesus Cristo. Levado ao extremo, esse ponto de vista promove justificação da *pecaminosidade*, antes que justificação dos *pecadores* pela fé. Tal opinião baseia-se numa leitura arbitrária e unilateral de Paulo. Dá enfoque ao que o apóstolo ensina sobre o *método* de salvação, enquanto ignora seus ensinos igualmente importantes sobre o *padrão* do juízo.

Em sua apresentação da dinâmica da salvação tanto em Romanos como em Gálatas, Paulo discute primeiro o método e depois o padrão de salvação. Nos primeiros onze capítulos de Romanos, bem como nos primeiros quatro de Gálatas, o apóstolo explica com uma variedade de ilustrações que o método de salvação é o dom da graça de Deus, e não as realizações humanas (Rm 3:21-28; 10:9, 10; Gl 2:16; 3:10, 11; 4:28-30). Contudo, após sua exposição do *dom (ou método) divino* de salvação, Paulo dedica os capítulos restantes em ambas as epístolas para discutir a *reivindicação (ou padrão) de Deus* de conformidade com a sua vontade mediante a graça de Cristo.

Paulo reconhece a indissolúvel ligação entre o que Deus nos dá mediante Jesus e o que Ele reivindica de nós mediante o poder de seu Espírito. A salvação é um dom de graça, mas a aceitação desse dom requer uma resposta de obediência,

que mostra a genuinidade de nossa fé. A prova da transformação de nossa natureza pecaminosa são nossos atos, ou o que Paulo chama "fruto do Espírito" (Gl 5:22). Isto explica por que no juízo final Deus "retribuirá a cada um segundo o seu procedimento" (Rm 2:6). "Obras" ou "fruto" são decisivos no juízo final porque constituem a prova da aceitação pela fé do dom divino de salvação. Como Emil Brunner disse com muita propriedade: "A questão não é se a prática do bem é decisiva, mas se a pessoa atinge o fazer o bem por sua própria força"[35].

A conclusão, portanto, é a de que *o método* de salvação pela fé não contradiz, mas confirma *o padrão* do juízo final segundo as obras, porque as obras que Deus requer são aquelas que brotam de uma fé viva.

O JUÍZO FINAL É JUSTO E SÉRIO

O juízo com base em obras deixa implícito que o julgamento de Deus será perfeitamente justo, porque terá por base fatos, não ficção. As pessoas podem considerar as ações, mas não os motivos que as inspiraram. Ao contrário disso, "bem sabemos que o juízo de Deus é segundo a verdade" (Rm 2:2), porque firma-se no pleno conhecimento dos motivos encobertos, bem como nas ações declaradas de cada pessoa que já viveu. No juízo final, o Senhor "trará à plena luz as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os desígnios dos corações" (1Co 4:5; cf. Rm 2:16).

O juízo segundo as obras também significa que o julgamento final será sério, repleto de conseqüências eternas. O bem e o mal que uma pessoa haja praticado determinam sua salvação ou condenação eterna, porque refletem a aceitação ou rejeição do dom da salvação. "Vem a hora", disse Jesus, "em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão; os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo" (Jo 5:28, 29).

A seriedade do juízo final é, às vezes, expressa na Bíblia em termos da ira de Deus. De fato, o dia do juízo é por vezes chamado "o dia da ira" (Rm 2:5) e "o grande dia da ira" (Ap 6:17; cf. 11:18; 14:19). A ira de Deus é a conseqüência inevitável de sua santidade, justiça e amor. Sendo um Deus santo, Ele não passa por alto o pecado, mas considera seriamente toda transgressão de sua vontade conhecida (Êx 34:7). A morte de Cristo sobre a cruz representa uma revelação singular do peso total do juízo e ira de Deus sobre o pecado (Rm 3:24, 25; 1Jo 4:10). Se Cristo suportou tão pesado julgamento por nossos pecados, "como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação?" (Hb 2:3; cf. 10:26 e 27).

UM LAMPEJO DO JUÍZO PÓS-ADVENTO

Várias passagens bíblicas atestam claramente que um juízo será conduzido pelos remidos após o retorno de Cristo. Ele prometeu a seus seguidores que "vós

os que me seguistes, quando, na regeneração, o Filho do homem se assentar no trono da sua glória, também vos assentareis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel" (Mt 19:28).

Ao repreender os coríntios por levarem crentes ao tribunal, Paulo faz esta impressionante declaração: "Ou não sabeis que os santos hão de julgar o mundo? Ora, se o mundo deverá ser julgado por vós, sois acaso indignos de julgar as coisas mínimas? Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos; quanto mais as cousas desta vida?" (1Co 6:2, 3). "O mundo" que os santos irão julgar deve ser o mundo dos não-salvos, doutro modo os santos estariam julgando-se a si próprios. O fato de que os "santos" estão empenhados em julgamento deixa implícito que eles próprios já foram julgados dignos de admissão no reino de Deus.

Os santos também julgarão os "anjos". A referência aqui deve ser aos anjos caídos, que, segundo Pedro, Deus está "reservando-os para o juízo" (2Pe 2:4; cf. Jd 6). Em suma, segundo Paulo, os santos ressurretos participarão num processo de julgamento pós-advento que examinará os casos tanto dos seres humanos perdidos quanto dos anjos caídos.

João, o revelador, confirma isso e detalha os testemunhos acima em sua descrição do reino milenial dos santos:

> Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar. Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Os restantes dos mortos não reviveram até que se completassem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com Ele os mil anos (Ap 20:4-6).

Esta passagem nos informa, em primeiro lugar, que uma obra de julgamento está designada para as pessoas remidas. Esses santos começarão sua obra de julgamento após retornarem à vida ao tempo da primeira ressurreição. Esta se diferencia da ressurreição do "restante dos mortos", que retornam à vida mil anos depois para serem destruídos no lago de fogo. O tempo da primeira ressurreição é o segundo advento de Cristo, o qual é simbolicamente retratado na narrativa precedente mediante a imagem de um deslumbrante cavaleiro sobre um cavalo branco que vem com os exércitos do Céu (Ap 19:11-16).

O ESCOPO DO JUÍZO PÓS-ADVENTO

O juízo pós-advento incluirá todos os descrentes e anjos caídos que já existiram. Essa inclusividade total é expressa numa variedade de maneiras. Fizemos

notar que Jesus declarou que o juízo incluirá "as doze tribos de Israel" (Mt 19:28). Paulo fala dos santos julgando "o mundo" e "os anjos" (1Co 6:2 e 3). João expressa isso inclusivamente numa forma bastante dramática:

> Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono. Então se abriram os livros... Deu o mar os mortos que nele estavam. A morte e o além entregaram os mortos que neles havia. E foram julgados, um por um, segundo as suas obras (Ap 20:12 e 13).

O juízo é conduzido com base em evidência suprida tanto pelo registro contido nos livros das ações como pelo registro encontrado no livro da vida. Esses dois tipos de livros são mencionados em Apocalipse. O primeiro deles aparentemente contém o registro das ações humanas: "E os mortos foram julgados, segundo as suas obras, conforme o que se achava escrito nos livros". O paralelismo sugere que o conteúdo dos livros é o registro das "suas obras". A idéia de juízo com base no registro dos atos das pessoas é comum nas Escrituras. "Assentou-se o tribunal, e se abriram os livros", declara Daniel (Dn 7:10).

O conceito de um registro mantido por Deus dos atos de cada pessoa sugere que cada indivíduo está escrevendo o seu próprio destino. Por meio de nosso viver diário estamos adquirindo um registro que nos trará honra ou vergonha no juízo final. Em certo sentido, não é tanto o fato de Deus estar julgando cada pessoa, como cada um estar deixando seu próprio registro para o julgamento final.

O outro livro é chamado "livro da vida": "Ainda outro livro, o livro da vida, foi aberto... E se alguém não foi achado inscrito no livro da vida, esse foi lançado para dentro do lago do fogo" (Ap 20:12, 15). Esse é o livro que contém os nomes de todos aqueles que creram em Cristo. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento falam com freqüência do livro que inclui todos os nomes dos justos (Êx 32:32, 33; Dn 12:1; Lc 10:20; Fp 4:3; Ap 3:5; 13:8; 21:27).

A relação entre o livro de ações e o livro da vida não é clara. Austin M. Farrar sugere que aqueles cujos nomes estão faltando no livro da vida terão a oportunidade de entender a razão ao conferirem os livros que contêm o registro de suas vidas.[36] Parece plausível que essa verificação também faça parte do processo de julgamento realizado pelos santos. Haverá surpresas no reino de Deus quando se verificar que alguns dos respeitados "santos" estarão ausentes e outros reputados "pecadores" se farão ali presentes. O livro das ações explicará por que alguns nomes estão presentes enquanto outros estão ausentes do livro da vida. Assim, uma importante função do juízo pós-advento é capacitar os seres humanos morais a compreender plenamente e aceitar a justiça dos julgamentos divinos.

O MUNDO VINDOURO

O resultado final do retorno de Cristo é a restauração deste mundo à sua perfeição original. A ressurreição e trasladação dos crentes, o juízo final, a ressurreição e a destruição dos descrentes são todos eventos preparatórios que conduzem ao ato final da história da redenção: a criação de "novos céus e uma nova terra" (Ap 21:1; 2Pe 3:13).

O propósito da criação e da redenção por fim será cumprido quando os efeitos do pecado forem erradicados da criação inteira e uma nova e perfeita ordem for estabelecida por Deus. Somente quando o *paraíso perdido* se tornar o *paraíso restaurado*, o propósito da primeira e segunda vindas de Cristo a este mundo se concretizará plenamente.

A NOVA TERRA CUMPRE PROMESSAS DO ANTIGO TESTAMENTO

Deus prometeu à humanidade por ocasião da criação que a Terra seria nossa habitação e herança humana (Gn 1:28). Em resultado do pecado, nossos primeiros pais foram banidos do jardim do Éden e conduzidos a um planeta agora sob maldição (Gn 3:17). A promessa de vitória final que Deus fez imediatamente após a queda (Gn 3:15) contém a garantia implícita de um paraíso restaurado numa nova Terra.

A mesma garantia está implicitamente presente na promessa de Deus a Abraão: "Dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua, e serei o seu Deus" (Gn 17:8). Notem que Deus prometeu a terra de Canaã não somente aos descendentes de Abraão, mas também ao próprio Abraão. Obviamente essa promessa nunca foi cumprida ao próprio Abraão, uma vez que a única terra que ele possuiu em Canaã foi uma cova tumular que adquiriu dos heteus (Gn 23).

CUMPRIMENTO AMPLIADO

O livro de Hebreus nos informa que Abraão olhava adiante, para um cumprimento maior da herança divinamente prometida da terra de Canaã, ou seja, "porque aguardava a cidade que tem fundamentos da qual Deus é o arquiteto e edificador" (Hb 11:10). A "cidade" de que Abraão ansiava ser possuidor é a nova Jerusalém, que estará na nova Terra. Assim, a promessa de Deus a Abraão por fim se cumprirá não quando os judeus repossuírem toda a terra da Palestina, como ensinado pelos dispensacionalistas, mas quando Deus estabelecer um novo mundo como herança de todos os filhos espirituais de Abraão.

Paulo faz alusão ao cumprimento expandido da terra de Canaã quando declara que Deus prometeu a Abraão e a seus descendentes que seriam herdeiros "*do mun-*

do" (Rm 4:13). A mesma expansão do conceito da terra de Canaã pode ser vista na bem-aventurança de Cristo: "Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a *Terra*" (Mt 5:5), que é uma paráfrase do Salmo 37:11: "Mas os mansos herdarão a *Terra*". A promessa de entrada no descanso e paz da terra de Canaã é um tipo de descanso e paz prometido ao povo de Deus na nova Terra (Hb 4:9). Assim, a nova Terra representa o cumprimento final da promessa de Deus a seu povo.

ANIQUILAMENTO OU RENOVAÇÃO DA TERRA ATUAL?

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento falam do mundo vindouro que Deus estabelecerá para os remidos como um "novo Céu e uma nova Terra" (Is 65:17; 2Pe 3:13; Ap 21:1). O que a expressão "novo Céu e uma nova Terra" significa? Acaso quer dizer que o nosso planeta Terra será completamente aniquilado, de modo que Deus criará um planeta novinho em folha, totalmente diferente do atual? Ou significa que Deus purificará e renovará nosso planeta?

G. C. Berkouwer menciona vários teólogos luteranos que estão a favor do conceito de destruição da Terra atual e uma inteira ruptura entre a antiga e a nova Terra.[37] Eles apelam a passagens como 2 Pedro 3:12 que diz: "os céus incendiados serão desfeitos e os elementos abrasados se derreterão".

Não pairam dúvidas de que a Terra será radicalmente transformada pelos eventos cataclísmicos que acompanham a execução do juízo final por Cristo sobre pecadores e este mundo pecaminoso. Contudo, as Escrituras não dão suporte ao conceito de total aniquilamento da Terra, mas trata de sua renovação e restauração. Por isso, quatro razões principais podem ser dadas.

NOVA EM QUALIDADE, NÃO EM ORIGEM

Primeiramente, o termo empregado em 2 Pedro 3:13 e Apocalipse 21:1 para designar o caráter de novo deste mundo ("*novo* céu e *nova* terra") em grego é *kainos* e não *neos*. A diferença entre os dois termos é significativa. *Neos*, como J. Behm explica, é o que "é novo no tempo ou origem", enquanto "*kainos* é o que é novo em natureza, diferente do comum, impressionante, melhor do que o antigo, superior em valor ou atração".[38] Assim, a expressão "novo céu e uma nova terra" significa que a nova terra não é inteiramente diferente da presente, mas melhor, porque haverá de ser gloriosamente renovada.

Um bom exemplo do significado de *kainos* se acha em 2 Coríntios 5:17, onde Paulo escreve: "Se alguém está em Cristo, é nova [*kaine*] criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas [*kaina*]". Assim como o crente individual se torna "uma nova criatura ou criação" (ambos os sentidos são possíveis) por ser renovado ou transformado pela graça divina, também este mundo inteiro se tornará "um novo céu e uma nova terra", por ser purificado e restaurado pelo divino poder. Em ambos os casos, o "novo" se apresenta como continuidade do velho.

LIBERDADE DE DECADÊNCIA

Uma segunda razão que favorece a renovação, em lugar de aniquilamento deste mundo, é a declaração de Paulo de que "a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade dos filhos de Deus" (Rm 8:21). O fato de que Paulo descreve a restauração final deste mundo como libertação do "cativeiro da corrupção" sugere uma renovação da criação atual, e não alguma criação inteiramente distinta, não tendo qualquer relação com este mundo.

Uma terceira razão é a continuidade sugerida pela ressurreição do corpo. O fato de que as Escrituras falam da ressurreição do corpo, e não da criação de novos seres humanos, sugere uma clara continuidade entre nosso presente modo de existência e o da nova Terra. Se isto for verdade para a criação humana, temos razão para crer que é igualmente verdade para a criação subumana.

A DERROTA DE SATANÁS

Uma quarta razão para preferir a idéia de renovação à de destruição é que a destruição representaria uma vitória para Satanás, não para Deus. Isso significaria, como Anthony A. Hoekema explica corretamente, que

> Satanás teria obtido tanto êxito em corromper devastadoramente o presente cosmos e a presente Terra, que Deus nada poderia fazer com ela a não ser desarraigá-la inteiramente, eliminando sua existência. Deus revelará a plena dimensão dessa derrota quando renovar esta mesma Terra sobre a qual Satanás enganou a humanidade, e, finalmente, banirá dela todos os resultados das perversas maquinações do inimigo.[39]

A implicação prática da renovação do planeta atual é a de que não podemos descartá-lo como uma perda total e regozijar-nos em sua deterioração. Pelo contrário, devemos trabalhar para o melhoramento do mundo agora em vista do plano divino de renová-lo ao final. Nossa missão é desenvolver e promover um estilo de vida distintamente cristão que tenha valor não só para este mundo presente, mas também para o mundo por vir.

O PONTO DE VISTA BÍBLICO DA NOVA TERRA

PARAÍSO ETÉREO

A maioria das pessoas pensa no mundo por vir como um retiro espiritual em algum recanto do universo onde almas glorificadas passarão a eternidade em contemplação e meditação. Essa falsa concepção é refletida nas linhas de hinos populares tais como: "Em mansões de glória e infindável deleite, eu para sempre adorarei a Ti no Céu tão luminoso".

O pensamento de passar a eternidade num mundo espiritual em algum ponto do espaço trajando vestes brancas, tocando harpas, cantando, meditando e contemplando dificilmente apelaria a cristãos do século 21, aos quais encantam os sons e vistas da grande metrópole. Em sua composição intitulada "Paraíso", o poeta Laurie Lee observa quão insatisfatórias à mente moderna são as imagens tradicionais do paraíso:

> Muito casto, muito desinfetado, demasiado sobre o seu melhor comportamento, recebia pouco mais do que um menear de cabeça como obrigação da parte dos fiéis. O inferno, por outro lado, era sempre um bom lugar para despertar multidões, tendo noventa por cento da ação – fortes cores, elevadas temperaturas, intricadas diabruras e sempre a companhia mais interessante disponível.[40]

Essa visão de um paraíso vago, etéreo, inspira-se na filosofia grega e não nos ensinos bíblicos. Para os gregos, os materiais componentes desse mundo eram maus e, por conseqüência, indignos de sobrevivência. A meta era alcançar o reino espiritual, onde almas liberadas da prisão de um corpo material desfrutavam a bem-aventurança eterna.

Durante o decurso deste estudo vimos como a igreja cristã em grande medida adotou a visão dualística grega da natureza e destino humanos. O impacto do dualismo sobre o pensamento e prática cristãs tem sido incalculável. Tem levado não só à depreciação do aspecto físico da vida (*vita activa*) em favor do aspecto espiritual da vida (*vita contemplativa*) como também à depreciação deste mundo material em favor de um reino espiritual em alguma parte no alto dos "Céus".

A maioria dos cristãos hoje deseja passar a eternidade lá no alto, "no Céu", e não aqui sobre uma Terra renovada. Esta verdade foi-me ressaltada de modo inesperado enquanto eu fazia minhas pesquisas para este capítulo. Quando eu pressionei o botão após registrar a frase "nova Terra" no computador da biblioteca da Andrews University somente um verbete apareceu na tela. Era um estudo sobre um "Restaurante Nova Terra", de Illinois. Mas quando digitei a palavra "Céu", mais de 200 títulos surgiram no monitor. É evidente que o mundo vindouro tornou-se associado no pensamento cristão com o "Céu", não com a "nova Terra".

REALISMO BÍBLICO

A visão de um paraíso etéreo, espiritual, em alguma parte do Céu, "lá no alto", foi inspirada pelo dualismo grego, não pelo realismo bíblico. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento falam de "um novo céu e uma nova terra" (Is 65:17; Ap 21:1) como não sendo um mundo diferente em alguma parte do espaço sideral, mas os céus e a terra atuais renovados e transformados à sua perfeição original.

Em outro estudo, observei como a visão de paz, harmonia, prosperidade material e deleite do sábado primordial – o primeiro dia de Adão após sua criação – funciona nos tempos veterotestamentários como um paradigma dos últimos dias, uma designação comum para o mundo vindouro.[41] A paz e harmonia que existiam entre Adão e os animais serão restauradas na nova Terra, quando o "lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará" (Is 11:6).

Semelhantemente, a prosperidade e abundância que prevaleceram na criação serão restauradas sobre a nova Terra, onde "o que lavra segue logo ao que ceifa, e o que pisa as uvas ao que lança a semente; os montes destilarão mosto, e todos os outeiros se derreterão" (Am 9:13; cf. Is 4:2; 30:23-25; Jl 3:18; Sf 3:13). Essas descrições transmitem o quadro de uma vida terrena abundante e real no novo mundo.

VIDA URBANA

O Novo Testamento é igualmente enfático sobre a continuidade entre a vida no mundo presente e a do mundo por vir. Talvez a imagem mais poderosa empregada para transmitir o senso de continuidade e realismo do novo mundo é a da cidade. O autor de Hebreus, por exemplo, declara que Abraão "aguardava a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador" (Hb 11:10). A experiência de Abraão é um tipo da experiência de todos os crentes, porque, como o mesmo autor explica, "não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a que há de vir" (Hb 13:14).

O Novo Testamento encerra com uma descrição muito impressionante da Cidade Santa, Jerusalém, em que são acolhidos "somente os inscritos no livro da vida do Cordeiro" (Ap 21:27). É duvidoso que todos os detalhes da cidade devam ser tomados literalmente. Por exemplo, por que a Cidade Santa precisaria ter um muro tão elevado que impediria seus cidadãos de ver o maravilhoso panorama que se descortina além dele? Obviamente a visão desse muro tão elevado transmitia a idéia a João e seus contemporâneos de garantia de completa segurança. Naqueles dias, quanto mais elevado o muro, mais serenamente os habitantes poderiam dormir à noite.

Semelhantemente, as referências aos nomes das doze tribos inscritas sobre os doze portões (Ap 21:12) e os nomes dos doze apóstolos escritos sobre os doze fundamentos (v. 14) sugerem que os cidadãos da Cidade Santa consistem de crentes tanto das comunidades do Antigo quanto do Novo Testamento. Seja qual for o significado de todos os pormenores, a visão da Cidade Santa transmite a imagem, não de uma vida monástica mística num retiro celestial, mas de vida urbana de intensa atividade sobre a Terra renovada.

Vida ativa, emocionante

A visão bíblica da Cidade Santa sugere que a vida sobre a nova Terra não será de isolamento e solidão, mas de comunhão, emoção e ação. A nova Terra será um lugar complexo, cosmopolita, onde todos os tipos de pessoas de diferentes raças, culturas e línguas viverão e trabalharão juntas em paz. A vida não será estática e aborrecida, mas dinâmica e criativa.

"Na nova Jerusalém", Shirley C. Guthrie escreve,

> haverá comunidade sem uniformidade, individualidade sem irresponsabilidade. O problema de direitos individuais *versus* bem-estar comunitário será resolvido de tal modo que a comunidade serve ao indivíduo, e o indivíduo serve à comunidade, numa comunhão de seres livres responsáveis, vivendo unidos em amor.[42]

A imagem dos remidos vivendo juntos na Cidade de Deus em interatividade e interdependência representa o cumprimento da intenção divina para a criação e redenção. Por ocasião da criação, Deus desejou que os seres humanos encontrassem seu cumprimento não por viverem sós, mas por trabalharem juntos a fim de subjugar e dominar a Terra. Mediante a redenção, Cristo nos reconcilia com Deus e com os semelhantes, de modo que podemos viver em paz até mesmo com aqueles que antes víamos como inimigos.

Vida urbana sancionada por Deus

A visão bíblica da Cidade Santa na nova Terra deve nos ensinar a encarar a estrutura da vida urbana como sancionada por Deus. Para muitos, é difícil aceitar este ponto de vista porque nossas cidades atuais são lugares onde o crime, o ódio, a hostilidade e indiferença para com Deus e os semelhantes prevalecem.

O presente estado de vida urbana não deve levar-nos a rejeitar, em princípio, a urbanização como uma estrutura social pecaminosa. O fato de que a vida urbana prosseguirá na nova Terra nos fala que será possível que as pessoas vivam juntas num sistema urbano complexo de inter-relacionamento e interdependência sem suscitar problemas sociais, econômicos, ecológicos, políticos e raciais como experimentamos hoje. Além disso, essa visão de viver juntos na futura Cidade de Deus deve desafiar-nos como cristãos, não a abandonar as cidades em massa e fugir para o campo, mas trabalhar na cidade, oferecendo nossa influência cristã e ajudando a resolver os muitos problemas complexos.

Uma previsão da vida na nova Terra

A principais passagens bíblicas que falam da vida na nova Terra (Is 65:17-25; 66:22, 23; Ap 21:1 a 22:5) nos oferecem um lampejo de como será realmente a

vida ali. Assim, qualquer tentativa de caracterizar a vida, as condições e as realizações do mundo por vir devem ser vistas como esforços muito limitados e imperfeitos para descrever uma realidade que "nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano" (1Co 2:9).

A PRESENÇA DE DEUS

Um aspecto muito especial e singular da vida na nova Terra será a experiência sem precedentes da presença de Deus em meio ao seu povo. "Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus e Deus mesmo estará com eles" (Ap 21:3). Essas palavras familiares são a promessa central do concerto de graça de Deus (cf. Gn 17:7; Jr 31:33; Hb 8:10) que se realizará plenamente na nova terra.

Em suas parábolas Jesus freqüentemente falou do destino humano em termos de estar na presença de Deus. Ele comparou o destino de seus seguidores com uma festa matrimonial onde Ele próprio era o noivo (Mt 25:1-13) ou o anfitrião (Mt 22:1-10); também a um chefe de família, ao qual o Mestre, o próprio Cristo, retorna para recompensar seus servos fiéis, dizendo: "entra no gozo do teu Senhor" (Mt 25:21; cf. Lc 12:35-38).

A presença de Deus na nova Terra será tão real que a cidade "não precisa nem do sol, nem da lua para lhe dar claridade, pois a glória de Deus a iluminou, e o Cordeiro é a sua lâmpada" (Ap 21:23). Esta passagem indica que na nova Terra, o Céu, o lugar onde Deus habita, e a Terra, o lugar da habitação humana, não serão separados, mas se fundirão.

Os crentes desfrutarão sobre a nova Terra a abençoada comunhão que Adão e Eva experimentaram cada sábado quando Deus vinha para visitá-los. A queda interrompeu essa bendita comunhão, contudo o sábado permaneceu para lembrar aos crentes de sua futura restauração (Hb 4:9). Nossa celebração semanal do sábado nutre nossa esperança da futura comunhão com Deus sobre a nova Terra. Este será, como Agostinho diz, "o maior dos sábados" quando "descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos; assim será no final sem fim".[43]

COMUNHÃO COM TODOS OS CRENTES

A comunhão que desfrutaremos com a Trindade nos porá em comunhão com crentes de todas as eras e de todas as partes do mundo. Hoje somente podemos ter comunhão com aqueles que vivem em nossa época e proximidade imediata. Na nova Terra, nossa comunhão se estenderá aos que viveram em todas as eras e países: patriarcas, profetas, apóstolos, mártires, missionários, pioneiros, nossos ancestrais familiares e descendentes, pastores e leigos.

O símbolo dessa grande comunhão é o grande banquete das bodas do Cordeiro: "Bem-aventurados aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro" (Ap 19:9). Essa comunhão incluirá "uma grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas" (Ap 7:9). É impossível imaginar a inspiração e informação que obteremos por nos relacionarmos pessoalmente com as pessoas mais bem dotadas que já viveram.

Ausência do mal

Uma notável diferença entre nossa vida presente e a da nova Terra será a ausência de todas as coisas que agora limitam ou prejudicam nossa vida. O diabo, que é a fonte derradeira de todas as formas de mal, será destruído no lago do fogo (Ap 20:10). Conseqüentemente, não mais haverá manifestação do mal dentro de nós ou ao nosso redor. É difícil imaginar como será viver no novo mundo em que não haverá mais ódio, inveja, temor, hostilidade, discriminação, engano, opressão, morte, competição feroz, rivalidades políticas, corridas armamentistas, recessões econômicas, tensões raciais, inanição, disparidade entre ricos e pobres, ou enfermidades e morte.

"E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram" (Ap 21:4). Essas vívidas pinceladas sugerem bem mais do que realmente indicam. Sugerem que não mais existirão doenças incuráveis, nem acidentes trágicos, nem crianças aleijadas, nem serviços funerários, nem separações permanentes. Também sugerem que seremos capazes de alcançar nossas metas de divina inspiração. Em nossa vida presente, a doença e a morte muitas vezes dão fim a projetos ambiciosos que estejamos perseguindo. Na nova Terra, todos terão tempo e recursos ilimitados para atingir os mais elevados objetivos.

Ausência de temor

A ausência do mal será evidente especialmente na ausência de temor, insegurança e ansiedade. Nossa vida presente está constantemente exposta a perigos, incertezas, e temores. Tememos a perda de nosso emprego, a invasão de nossa casa por ladrões, o enguiço de nosso carro, a infidelidade de nosso cônjuge, o fracasso de nossos filhos na escola e no trabalho, a deterioração de nossa saúde, a rejeição de nossos colegas. Em suma, tememos todas as incertezas da vida. Tais temores enchem nossas vidas de ansiedade, assim contradizendo o propósito de Deus para nós e diminuindo o nosso potencial humano.

As Escrituras empregam variadas imagens para nos dar garantia de que na nova Terra não haverá temor nem insegurança. Ela fala de uma cidade com fundamentos permanentes edificada pelo próprio Deus (Hb 11:10), e de "um reino ina-

balável" (Hb 12:28). Talvez o quadro mais sugestivo de segurança para um cristão do século 21 seja o de uma cidade com "grande e alta muralha" (Ap 21:12). Uma vez que estivessem fechados os maciços portões nas cidades antigas, seus cidadãos podiam viver dentro em relativa segurança. Para destacar a completa segurança sobre a nova Terra, a Santa Cidade foi mostrada a João como tendo muralhas da mesma altura de seu comprimento (Ap 21:16).

Outra imagem significativa que objetiva transmitir o senso de perfeita segurança na nova Terra é o desaparecimento do mar ("o mar já não existe" – Ap 21:1). Para João, o mar representava o isolamento em Patmos e separação de seus irmãos crentes no continente. O mar era visto também como uma ameaça à segurança do universo (cf. Ap 13:1; 17:15), especialmente pelos hebreus que, não tendo uma força marítima, estavam constantemente expostos ao perigo de súbitos ataques pelo mar. Desse modo, a ausência do mar da nova Terra significa a ausência de ameaças à segurança e harmonia. O mesmo senso de segurança seria mais bem transmitido a cristãos do século 21 mediante outros tipos de imagens, tais como: nenhum sistema de alarme, nenhuma fechadura ou chave, nenhuma apólice de seguro, nenhum posto de guarda, nenhum sistema de defesa estratégica. Independentemente da imagem utilizada, a garantia é de que na nova Terra seremos livrados dos efeitos prejudiciais do temor e ansiedade.

AUSÊNCIA DE POLUIÇÃO

Um dos aspectos mais agradáveis da vida na nova Terra será o seu ambiente limpo. "Nela nunca jamais penetrará cousa alguma contaminada, nem o que pratica abominação e mentira" (Ap 21:27). A liberdade da poluição moral do pecado se refletirá na liberdade da poluição física do meio-ambiente. A vida não mais será ameaçada por poluição irresponsável e esgotamento de recursos naturais, porque os cidadãos da nova Terra serão mordomos fiéis da nova criação de Deus. Não haverá "seções para fumantes" na nova Terra, porque ninguém jamais desejará fumar e prejudicar a saúde. Será um alívio poder respirar ar puro, limpeza dentro de casa ou ao ar livre; beber de qualquer fonte água pura e cristalina; e comer alimento fresco e saudável sem contaminação por pesticidas ou preservativos.

Não nos é dito como Deus purificará este planeta de sua poluição do ar, da água e do solo. Pedro alude a uma purificação por fogo ao escrever: "os céus incendiados serão desfeitos e os elementos abrasados se derreterão" (2Pe 3:12). O fogo era conhecido no mundo antigo como o principal agente purificador. É provável, portanto, que Deus empregará outros meios além do fogo para atingir as profundezas da Terra e eliminar todos os resíduos tóxicos lançados no subsolo.

Seja qual for o método empregado pelo Criador para eliminar radicalmente a poluição atual no ar, água, e solo, a garantia é de que a nova Terra será tanto moral quanto fisicamente limpa.

Também é reassegurado o fato de que os cidadãos na nova Terra serão mordomos responsáveis da nova criação divina e que não a danificarão novamente. É presumível que as pessoas produzirão poucos dejetos e saberão como dispô-lo de tal modo que a natureza será capaz de assimilá-los e processá-los. Um equilíbrio ecológico perfeito será mantido, o que garantirá o bem-estar da criação humana e subumana.

ATIVIDADE E CRIATIVIDADE

A vida na nova Terra não será gasta em inatividade e meditação, mas em atividade produtiva e criatividade. Aqueles que imaginam que viverão no novo mundo como convidados glorificados, alimentados, abrigados e entretidos por Deus, estão totalmente equivocados. A nova Terra não é uma espécie de Disneylândia onde Deus propicia infinitas diversões num parque de um "mundo mágico" gratuitamente. Não haverá aproveitadores do trabalho alheio no mundo por vir. Isaías escreve: "Eles edificarão casas, e nelas habitarão; plantarão vinhas, e comerão o seu fruto. Não edificarão para que outros habitem; não plantarão para que outros comam" (Is 65:21, 22).

O quadro que a Bíblia nos pinta do mundo do amanhã exibe pessoas reais empenhadas em atividade produtiva e criatividade. Não haverá perda de tempo ou recursos para completar nossos projetos. Hoje, no campo do conhecimento, mal arranhamos a superfície de qualquer disciplina em que decidimos nos especializar. Quanto mais aprendemos, mais percebemos quanto mais há para aprender. Na nova Terra não haverá limite para nosso crescimento em conhecimento e graça.

> Toda faculdade será desenvolvida, toda capacidade ampliada. A aquisição de conhecimento não cansará a mente nem esgotará as energias. Ali os maiores empreendimentos serão levados a cabo, os mais elevados anseios alcançados, as mais acentuadas aspirações obtidas; e ainda se erguerão novas alturas a superar, novas maravilhas a admirar, novas verdades a compreender, novos objetos a despertar as faculdades da mente e alma e corpo.[44]

CONTINUIDADE DA CULTURA PRESENTE

A vida na nova Terra envolverá alguma continuidade com o que pode ser vagamente denominada nossa cultura presente. Isso é sugerido pelo fato, já mencionado, de que a Bíblia fala da transformação deste mundo, antes que de sua destruição. A continuidade também é indicada pela ressurreição do corpo, que deixa implícita a preservação e continuidade de nossa personalidade da morte para a ressurreição.

Outra significativa indicação de continuidade se acha em Apocalipse 21:24 e 26 que declara: "As nações andarão mediante a sua luz [da cidade]... e lhe trarão a glória e a honra das nações". Esta passagem sugere, em primeiro lugar, que os habitantes da nova Terra incluirão pessoas que alcançaram grande proeminência e poder neste mundo: reis, presidentes, cientistas e gente dessa categoria. Em segundo lugar, a contribuição singular que cada nação fez para a melhoria da vida presente enriquecerá a vida da nova Terra. Isso nos dá razão para crer que os avanços tecnológicos de nosso tempo nos campos da computação, comunicações e transporte não se perderão, mas serão grandemente melhorados, refinados e aperfeiçoados.

Stephen Travis observa perspicazmente que o

> Deus que afirma a bondade do mundo que fez não descartará simplesmente toda a sua riqueza em artes e beleza da inventividade humana. Na economia de Deus nada é desperdiçado. Toda obra criativa de homens e mulheres que reflitam a abundante criatividade de Deus será transferida para o mundo transformado.[45]

Deus dá valor a nossas realizações criativas, muitas vezes produzidas com grande sacrifício pessoal. É confortador pensar que seu valor se estenderá para além desta vida presente, projetando-se para a nova Terra. A preservação na nova Terra das singulares realizações da humanidade sugere também que a vida ali não será monótona e sem colorido, mas emocionante e recompensadora.

Culto regular

Um aspecto central à vida na nova Terra será o culto regular a Deus. Isaías descreve a regularidade e estabilidade do culto na nova Terra em termos familiares ao seu tempo: "E será que de uma lua nova a outra, e de um sábado a outro, virá toda a carne a adorar perante mim, diz o Senhor" (Is 66:23). O contexto indica que essa reunião regular para culto refere-se primeiramente à esperada restauração política de Jerusalém e seus serviços religiosos (v. 20) e, em segundo lugar, à restauração deste planeta no tempo final, da qual o anterior era um tipo. Os profetas freqüentemente vêem as realizações divinas derradeiras mediante a transparência de eventos históricos iminentes.

Isaías menciona a "lua nova" juntamente com o sábado porque a primeira desempenhava um papel vital em determinar o início do novo ano, de cada mês e também a data para a celebração de festivais anuais de peso, como a Páscoa, o Pentecostes, e o Dia da Expiação. Uma vez que a data da lua nova era determinada pela observação real, seu aparecimento era crucial para a estabilidade do calendário civil e do religioso. Por essa razão Isaías (66:23) e Ezequiel (46:3) falam de reunião regular na lua nova e no sábado na Jerusalém restaurada. Para eles, isso significava regularidade no culto e estabilidade.

e do Cordeiro. Os seus servos o servirão, contemplarão a sua face e nas suas frontes está o nome dele" (Ap 22:3 e 4). Este texto sugere que o culto de Deus na nova Terra enriquecerá os crentes com um mais amplo conhecimento de Deus e alegria em sua companhia. Em certo sentido, esta é a função derradeira do culto a Deus, qual seja, experimentar sua presença, paz, e poder em nossas vidas. Estas experiências serão tão reais na nova Terra que o lugar será verdadeiramente um Céu.

- CONCLUSÃO

No capítulo de abertura afirmamos que o que cremos a respeito da constituição de nossa natureza humana em grande medida determina o que cremos sobre nosso destino final. No decurso de nosso estudo, comparamos e contrastamos a visão *dualística* da natureza humana, que realça a distinção entre o corpo material, mortal, e a alma espiritual, imortal, e a visão *holística*, que realça a unidade de corpo, alma e espírito, cada um sendo parte de um organismo indivisível.

Nosso estudo revelou que a visão dualística da natureza humana em grande parte deriva dos filósofos gregos e influenciou bastante as crenças e práticas cristãs. Por exemplo, a crença de que o corpo é mortal e a alma imortal levou à estranha definição de morte como separação da alma imortal do corpo mortal, em vez de ser a cessação da vida como claramente atestada nas Escrituras. Esta definição antibíblica de morte fomentou a crença popular na transição da alma, no momento da morte, para o paraíso, inferno ou purgatório. Por seu turno, essa última crença deu margem à interpretação católica do papel intercessório dos santos e à crença de que a igreja sobre a Terra tem jurisdição para aplicar os méritos dos santos às almas que sofrem no purgatório.

Com respeito ao castigo final dos ímpios, destacamos como a crença na imortalidade da alma influenciou uma interpretação de inferno onde, supõe-se, os perdidos são atormentados por Deus durante toda a eternidade. Tal ponto de vista enfrenta grande dificuldade hoje, já que mais e mais cristãos o estão rejeitando por razões bíblicas e morais. Biblicamente, o rico cenário e linguagem de destruição empregados em todas as Escrituras para retratar a sorte dos ímpios claramente indicam que sua punição final resulta em aniquilamento, não tormento consciente eterno. Moralmente, a doutrina do tormento consciente eterno é incompatível com a revelação bíblica de divino amor e justiça.

Neste capítulo final, descobrimos que o dualismo tem debilitado a expectativa pela vinda de Cristo na medida em que leva as pessoas à crença de que podem encontrar-se com Cristo por ocasião da morte, como almas desincorporadas. Tem tornado o juízo final praticamente desnecessário ao ensinar que cada pessoa é julgada por ocasião da morte, sendo, então, enviada ao Céu ou encaminhada ao

Não há razão para crer que os redimidos se reunirão para culto no dia da lua nova porque sua função primária era ajudar os israelitas a calcularem suas festas anuais e preparar-se para as mesmas. Isaías menciona a lua nova como um tempo de reunião regular de culto na nova Terra porque descreve o último no contexto da reunião histórica dos judeus "de todas as nações" (Is 66:20). É necessário, portanto, distinguir entre esses elementos que se aplicam ao Israel nacional, tais como a lua nova, e os elementos que prosseguirão na nova Terra, tais como o sábado. Ademais, é importante observar que a preocupação de Isaías é realçar a estabilidade e regularidade tanto da vida social quanto religiosa ("estarão diante de mim... a nova terra... vossa posteridade e o vosso nome" – Is 66:22).

Adoração mais rica

Sobre a nova Terra, tanto a adoração pública quanto pessoal não só será regular, mas também mais rica em expressão e significado. Os hinos no livro de Apocalipse nos dão um lampejo de como será o culto. É-nos dito que os 144 mil cantarão "um novo cântico" que ninguém pode aprender, exceto os que "foram comprados da terra" (Ap 14:3). Presumivelmente esse cântico é novo e singular porque se trata de um cântico de experiência que expressa gratidão pessoal a Deus por sua maravilhosa redenção. Os que venceram o engano final são vistos por João como em pé ou ao lado do que ele descreve como "um mar de vidro, mesclado de fogo" e entoando "o cântico do Cordeiro" que proclama: "Grandes e admiráveis são as tuas obras, Senhor Deus, Todo-poderoso. Justos e verdadeiros sãos os teus caminhos, ó Rei das nações... todas as nações virão e adorarão diante de ti, porque os teus atos de justiça se fizeram manifestos" (Ap 15:2-4).

Os hinos do livro de Apocalipse sugerem que a nota-chave do culto na nova Terra será louvar a dignidade de Deus por sua perfeita criação (4:11), maravilhosa redenção (5:9, 12) e vindicação final e restauração de seu povo (15:3, 4; 19:1-3). Uma vez que a essência do culto é o reconhecimento da dignidade de Deus mediante louvor e adoração, o culto na nova Terra será mais rico do que aqui porque os remidos terão uma apreciação mais completa da dignidade de Deus.

Na vida presente, adoramos a Deus conquanto nem sempre entendamos por que Ele permite que o ímpio prospere e o inocente sofra. Na nova Terra, tal mistério será solucionado uma vez que os remidos terão oportunidade de entender a justiça dos atos de justiça divinos. "Todas as nações virão e adorarão diante de Ti, porque os teus atos de justiça se fizeram manifestos" (Ap 19:1, 2).

O culto será mais rico na nova Terra, não só por causa da mais plena apreciação da misericórdia e justiça divinas, mas também devido à oportunidade de adorar a Deus visivelmente. "Nela [na cidade] estará o trono de Deus

inferno. Tem espiritualizado a noção da ressurreição do corpo e do mundo vindouro, depreciando o aspecto físico do corpo ressurreto e o aspecto material do mundo por vir. A conseqüência do dualismo é que os cristãos, em sua maioria, dificilmente se sentem hoje inspirados pela visão de um paraíso etéreo, onde esperam viver por toda a eternidade como almas glorificadas, empenhadas em eterno louvor, meditação e contemplação.

É impossível estimar o impacto negativo do dualismo em vários aspectos da vida e pensamento cristãos. Muitos eruditos têm reconhecido que o dualismo entre corpo e alma promoveu outras dicotomias que se conflitam com a perspectiva bíblica da natureza humana, em detrimento das pessoas. Teólogos freqüentemente têm relacionado o dualismo corpo-alma com o dualismo sagrado-secular, que diferencia entre os aspectos sagrado e secular da vida, deixando de fora, assim, parte da vida segundo as reivindicações do evangelho. Os missiologistas reconhecem que o dualismo tem conduzido a um testemunho truncado do evangelho, que dá enfoque a salvar almas sem ministrar ao ser humano integral.

Educadores acham a influência negativa do dualismo nos currículos tradicionais, onde a ênfase está em cultivar a mente à custa da pessoa total. Médicos e psicólogos reconhecem que o dualismo pode ser responsável pelo fracasso em reconhecer a dinâmica psicossomática da enfermidade física e emocional. Uma vez que nenhuma tentativa foi feita neste estudo para examinar as várias áreas que o dualismo tem impactado, concluo brevemente a seguir fazendo alusão a três aspectos significativos do dualismo: (1) dualismo religioso, (2) dualismo moral, e (3) dualismo social.

DUALISMO RELIGIOSO

O dualismo corpo-alma tem fomentado uma divisão ilegítima da vida em duas áreas separadas: vida religiosa *versus* vida secular, chamado sagrado *versus* profissão secular, ou, para empregar uma distinção medieval, *vita contemplativa* versus *vita activa*. Alguns eruditos vêem essa moderna dicotomia sagrado-secular como resultado direto da distinção corpo-alma, natureza-graça da teologia medieval.[46]

Assim como na natureza humana há uma alma espiritual que é distinta do corpo material, também na vida humana, em geral, há um reino espiritual ou sagrado que consiste de crenças teológicas, religiosidade pessoal, e moralidade que são separadas do reino secular da vida, consistindo de realizações seculares. A última pode ser praticada com êxito sem referência a princípios de revelação divina. Dessa forma, negócios, ciência, política, artes, entretenimento e cultura são vistos como realizações inerentemente seculares, não afetados diretamente por valores religiosos. Religião e fé devem permanecer fora do mundo secular porque o último opera segundo critérios diferentes.

Essa mentalidade dualística cria uma falsa dicotomia entre os reinos religioso e secular da vida. Ignora que os princípios bíblicos e o poder transformador do evangelho podem e devem moldar nossas atividades humanas. Passa por alto a visão holística bíblica da vida e natureza humanas segundo a qual o corpo e a alma, o físico e o espiritual, e a criação humana e subumana, são todos objetos da boa criação de Deus e de sua restauração final.

DUALISMO MORAL

O dualismo corpo-alma tem contribuído para uma polarização ou hierarquia de valores dentro da sociedade. Essa tendência pode ser vista na histórica inclinação de considerar a alma superior ao corpo e, conseqüentemente, as realizações intelectuais mais importantes do que o trabalho manual.

John Cooper observa:

> Em alguns círculos, ministros, médicos e professores são mais bem acolhidos do que encanadores e lavradores, simplesmente porque os primeiros são altamente educados e trabalham, sobretudo, com a mente, não com as mãos. Há cristãos que consideram o mundo não somente como secular, mas como "sujo" e um lugar inapropriado para o envolvimento de uma pessoa verdadeiramente espiritual.[47]

Outra significativa distinção fomentada pelo dualismo se acha entre o laicato e o clero. Historicamente, as pessoas que se dedicaram ao chamado sagrado de uma vida religiosa têm sido vistas como mais santas do que os que seguem uma profissão secular. O *status* de "mais santo" do clero é reconhecido pelo uso de vestes eclesiásticas e títulos especiais como "reverendo" ou "santo padre". O chamado ao sacerdócio tem sido considerado tão sagrado porque eles se dedicam à salvação de almas, enquanto o laicato se preocupa com atender às necessidades do corpo. Esse tipo de dualismo tem atribuído a certas profissões ou dimensões da vida um *status* primário ou superior enquanto outras têm sido consideradas como secundárias ou inferiores.

DUALISMO SOCIAL

O dualismo corpo-alma também tem estado implícito na ilegítima separação e rebaixamento de certos tipos de pessoas. Os exemplos são o classismo e o racismo. Um raciocínio típico para a sujeição e exploração de certos grupos minoritários é que lhes falta plenamente uma alma humana. Os supremacistas brancos têm argumentado que os africanos negros e os índios americanos não são dotados de uma alma racional, daí poderem ser legitimamente oprimidos.

É impossível avaliar o impacto total do dualismo corpo-alma em nossas estruturas políticas, sociais e religiosas. Dividir os seres humanos em corpo e alma

tem promovido toda sorte de falsas dicotomias na vida humana. Tem levado à submissão de vastas áreas da vida, valores morais e conhecimento às forças do secularismo e humanismo.

A necessidade de recuperar o holismo bíblico

As implicações doutrinárias e práticas de longo alcance do dualismo que temos considerado ao longo deste estudo devem servir para impressionar o leitor quanto à necessidade de recuperar a visão holística bíblica da natureza e destino humanos. O holismo bíblico nos desafia a ver positivamente tanto os aspectos físicos quanto espirituais de nossa vida, porque nosso corpo e alma são uma unidade indissolúvel, criada e redimida por Deus. O modo como tratamos nosso corpo reflete a condição espiritual de nossa alma porque nosso corpo é o "templo do Espírito Santo" (1Co 6:18). Se poluímos o corpo com fumo, álcool, e alimentos insalubres, não só causamos a *poluição física* do corpo como também a *poluição espiritual* de nossa alma.

O holismo bíblico nos desafia a preocupar-nos com a pessoa inteira buscando atender tanto as necessidades espirituais da alma quanto as necessidades do corpo. Em seu esforço evangelístico a igreja deve buscar salvar tanto as "almas" das pessoas como melhorar as condições de vida, atuando em áreas tais como saúde, regime alimentar e educação.

As escolas cristãs devem também preocupar-se com o desenvolvimento da pessoa inteira. Os programas escolares devem visar ao desenvolvimento dos aspectos físico, espiritual e mental da vida. Os profissionais da área de saúde devem tratar a doença no contexto da pessoa integral, incluindo as condições físicas, emocionais, nutricionais e espirituais.

A visão holístico-bíblica da natureza humana pressupõe uma perspectiva cósmica da redenção que abranja o corpo e a alma, o mundo material e o espiritual. Contempla não um paraíso etéreo habitado por almas glorificadas, mas este mesmo planeta restaurado à sua perfeição original, sendo residência de pessoas reais que se empenharão em atividades da vida real. No mundo por vir a vida não será estática e aborrecida, mas dinâmica e criativa.

Numa época em que muitos cristãos estão perdendo interesse no Céu por achá-lo muito casto, excessivamente desinfetado, por demais irreal e monótono, é imperativo recuperar a visão holística e realística bíblica da nova Terra. Será um lugar onde toda faculdade será desenvolvida, nossas aspirações mais elevadas poderão realizar-se e os empreendimentos mais grandiosos haverão de ser levados a cabo, além de se desfrutar da mais doce comunhão com Deus e com os semelhantes.

Esta será a consumação de nossa redenção, como eloqüentemente expressou Ellen G. White:

> Pecado e pecadores não mais existirão. O universo inteiro está limpo. Um frêmito de harmonia e felicidade pulsa através da vasta criação. Daquele que criou tudo, flui vida e luz e gozo, por toda a extensão do espaço ilimitado. Desde o mais diminuto átomo ao maior dos mundos, todas as coisas, animadas e inanimadas, em sua beleza imaculada e perfeita alegria, declaram que Deus é amor.[48]

REFERÊNCIAS

[1] Anthony J. Wilhelm, *Christ Among Us. A Modern Presentation of the Catholic Faith* (Nova Iorque, 1985), 417.

[2] Ibid., 416.

[3] Oscar Cullman, *Christ and Time* (Filadélfia, 1964), 147.

[4] Citado por G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972), 34. A mesma opinião é expressa por Russell Foster Aldwincinckle, *Death in the Secular City* (Londres, 1972), 82.

[5] Oscar Cullman (referência 3), 234.

[6] Stephen H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Grand Rapids,1982), 171.

[7] Ver capítulo 7, "The Nature and Function of the Advent Signs", em Samuele Bacchiocchi, *The Advent Hope for Human Hopelessness* (Berrien Springs, Michigan, 1994).

[8] Oscar Cullmann, *Salvation in History*, trad. S. G. Sowers (Nova Iorque, 1967), 84.

[9] Ver, por exemplo, J. Dwight Pentecost, *Things to Come* (Grand Rapids, 1980), 402-411.

[10] Anthony A. Hoekema expressa o mesmo ponto de vista: "O contraste aqui não é entre a ressurreição dos crentes e dos descrentes, mas entre a ressurreição dos mortos em Cristo e o arrebatamento dos crentes que ainda estão vivos quando Cristo retornar. Paulo está falando aos tessalonicenses que a ressurreição dos crentes falecidos precederá a transformação e arrebatamento dos crentes vivos ao tempo da *parousia*" (*The Bible and the Future* [Grand Rapids, 1979], 244).

[11] Os adventistas do sétimo dia crêem que por ocasião do segundo advento haverá uma "ressurreição especial" de certas pessoas ímpias que se opuseram violentamente à obra de Deus. Essa crença apóia-se basicamente em Apocalipse 1:7 que diz que mesmo "os que o traspassaram [a Cristo] testemunharão o seu glorioso regresso" (cf. Dn 12:2).

[12] Anthony A. Hoekema (referência 10), 247.

[13] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Nova Iorque, 1960), 467.

[14] George Eldon Ladd, *The Last Things* (Grand Rapids, 1979), 79.

[15] Ver, por exemplo, W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Nova Iorque, 1955), 183, 308; R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus* (Gottingen, 1893), 113, 188, 206, 269; R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (Londres, 1952), vol. 1, 198.

[16] Murray J. Harris, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament* (Londres, 1986), 121.

[17] Anthony A. Hoekema (referência 10), 250.

[18] G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1963), 192.

[19] Ibidem.

[20] Anthony A. Hoekema (referência 10), 250.

[21] Uma tabela comparativa alistando as várias versões do credo dos apóstolos se acha em Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids, 1982), 181.
[22] Tertuliano, *On the Resurrection of the Flesh*, Chapter 35, em *The Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids, 1973), vol. 3, 571.
[23] Michael Perry, *The Resurrection of Man* (Oxford, 1975), 119.
[24] Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (Nova Iorque, 1959), 154.
[25] Helmut Thielicke, *Death and Life* (Filadélfia, 1970), 198.
[26] John W. Cooper, "The Identity of the Resurrected Persons: Fatal Flaw of Monistic Anthropology," *Calvin Theological Journal* 23, n 1 (April 8), 26.
[27] Ibid., 20.
[28] Ibid., 27.
[29] Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (Lasalle, Illinois, 2), 177-178.
[30] Ellen G. White, *Child Guidance* (Nashville, 1954), 229.
[31] Ibid., 164-165.
[32] Para uma breve discussão desses teólogos que ignoram ou rejeitam o juízo final, ver Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (Grand Rapids, 1960), 54-58.
[33] T. Francis Glasson, "The Last Judgment in Rev. 20 and Related Texts", *New Testament Studies* 28 (1982), 537.
[34] *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. Beveridge (Grand Rapids, 1965), vol. 3, 152.
[35] Emil Brunner, *The Letter to the Romans* (Londres, 1959), 20.
[36] William Barclay, *The Letters to Timothy, Titus and Philemon* (Filadélfia, 1960), 232-234.
[37] Austin M. Farrar, *The Revelation of St. John the Divine* (Oxford, 1964), 210.
[38] G. C. Berkower (referência 18), 220.
[39] J. Behm, "Kainos", *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, 1974), vol. 3, 447.
[40] Anthony A. Hoekema (referência 13), 281.
[41] Citado em Stephen Travis (referência 6), 176.
[42] Ver Samuele Bacchiocchi, *The Sabbath in the New Testament* (Berrien Springs, Michigan, 1985), 50-65; e também *Divine Rest for Human Restlessness* (Berrien Springs, Michigan, 1994), 134-138.
[43] Shirley C. Guthrie, *Christian Doctrine* (Atlanta, 1968), 398.
[44] Agostinho, *City of God* 22; 30.
[45] Ellen G. White, *The Great Controversy Between Christ and Satan* (Mountain View, Cal., 1950), 677.
[46] Steve Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Grand Rapids, 1982).
[47] Ver, por exemplo, Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought* (Grand Rapids, 1985), 124-133.
[48] John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids, 1989), 203.
[49] Ellen G. White (referência 45), 678.